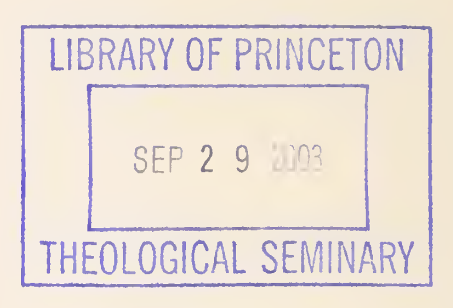
RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

PABLO RICHARD
EDITOR

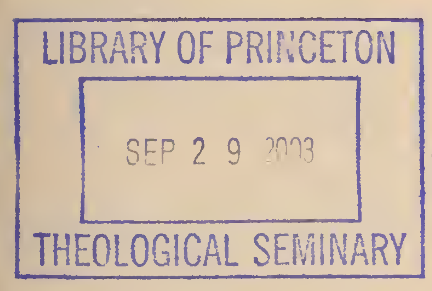




RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

NUEVOS MATERIALES PARA LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA



PABLO RICHARD
EDITOR

Esta publicación es una coedición
del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
y la Comisión de Estudios de Historia
de la Iglesia en Latino América (CEHILA)





CORRECCION, DIAGRAMACION Y PORTADA: Jorge David Aruj

278
R149r Raíces de la teología latinoamericana:
nuevos materiales para una historia de la teología / ed. Pablo Richard. — San José: DEI: CEHILA, 1985. 456 p.; 22 cm.

ISBN 9977-904-14-6

1. América Latina — Historia eclesiástica. I. Título.

ISBN 9977-904-14-6

DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 339-2050
San José — Costa Rica
T.E. 22-07-37

INDICE

Segunda Parte: Teología en la época de la Neo-Cristiandad (1808-1960) ....

Introducción

I.— HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) formuló en 1979 el proyecto de escribir una HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA. En 1980 se celebró en Lima, Perú, el VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA dedicado a este proyecto. Los trabajos de este Encuentro fueron publicados en el volumen: "Materiales para una Historia de la Teología en América Latina", co-editado por el CEHILA y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1981; 456 páginas. En este volumen participaron los siguientes autores: Enrique Dussel, Otto Maduro, Riolandi Azzi, Centro Gumilla, Maximiliano Salinas, Manuel de Ferrari, Gustavo Gutiérrez, Eduardo Hoornaert, Agustín Churruca, Eduardo Vega, José Oscar Beozzo, Rubem Alves, Jean-Pierre Bastian y Carmelo Alvarez. El editor fui yo mismo; la obra fue también traducida al portugués y editada en Sao Paulo por Ediciones Paulinas. Ahora presentamos un nuevo volumen: "Raíces de la Teología Latinoamericana. Nuevo Materiales para la Historia de la Teología". Los dos volúmenes "Materiales" y "Raíces" forman un conjunto que aportan separadamente a la construcción de la Historia de la Teología en América Latina. Los dos volúmenes pueden ser leídos independientemente y el uno no supone la lectura del otro, pero los dos nos dan ciertamente un panorama general de la historia de nuestra teología.

El sentido de una historia de la Teología en América Latina es el de encontrar las raíces históricas de nuestra manera propia de pensar la fe. Se trata de reconstruir la MEMORIA HISTORICA del Pueblo de Dios en América Latina. Todo ésto en función del presente y del futuro de nuestra teología latinoamericana.

El proyecto de una historia de la teología incluye todas las expresiones del pensamiento cristiano, las estrictamente teológicas y también las implicaciones teológicas en el pensamiento filosófico, jurídico, literario o artístico. Es por otro lado un proyecto ecuménico: tratamos de construir una teología latinoamericana, que incluya todas las corrientes religiosas y cristianas propias de nuestro continente. Queremos además

reconstruir la teología a partir de nuestra propia creatividad teológica; la teología europea que simplemente repercute en nuestro continente o que es simplemente una repetición de la teología extranjera, no nos interesa sino muy secundariamente. En la búsqueda de nuestras raíces históricas y teológicas hemos privilegiado, aunque no exclusivamente, el punto de vista del pobre, del indio, del negro, del oprimido en general. Este es el auténticamente "otro" al centro colonial de producción europea de teología. No descuidamos una visión de totalidad, pero buscamos reconstruir esa totalidad desde lo "nuestro", que es el "otro" a la dominación extranjera. Nuestra perspectiva no es occidental-colonial, sino americanista-tercermundista.

El campo de la teología no se reduce exclusivamente a los teólogos profesionales, si bien éstos tienen una importancia fundamental; en nuestra investigación incluímos también a los creadores de pensamiento teológico en todos los ámbitos de la práctica eclesial, pastoral, cultural o política. Buscamos estudiar tanto la teología explícita como la teología implícita a las personas, instituciones o movimientos cualquiera sea su carácter o definición. Esta teología implícita nos ha permitido llegar más directamente a las raíces históricas de nuestra teología y especialmente a la creatividad teológica a nivel popular y de base.

Nuestro intento no ha sido solamente el reconstruir la teología latinoamericana, sino sobre todo reconstruir el significado histórico de nuestra teología. De ahí la necesidad de contextualizar el desarrollo de la teología. Contextualización en la historia económica, política y social de América Latina. Contextualización en la historia del pensamiento latinoamericano. Contextualización, finalmente, en la misma historia de la Iglesia de nuestro continente.

Sobre los presupuestos metodológicos y epistemológicos de la historia de la teología remitimos al artículo de Otto Maduro publicado en nuestro volumen anterior ("Materiales").

Mantenemos como periodización la que hemos adoptado desde el comienzo de este proyecto de Historia de la Teología. Resumimos aquí las épocas, períodos y fases principales de esta historia:

I. Teología en la época de la Cristiandad Colonial (1492-1808)

1. Teología indiana (sobre esto más adelante)
2. Teología profética ante la conquista y la escavitud.
3. Escolástica colonial.
4. El Barroco (transición y eclecticismo: siglo 17).
5. La Ilustración Americana (siglo 18).
6. Preparación del movimiento de la Independencia.

II. Teología en la época de la Neo-cristiandad (1808-1960)

1. Teología durante la independencia y formación de las nuevas repúblicas (Crisis de la Cristiandad Colonial): 1808-1880;
2. Teología durante el período liberal-oligárquico (surgimiento de una Neo-cristiandad conservadora): 1880-1930.
3. Teología durante el período populista-desarrollista (surgimiento de una Neo-cristiandad reformista): 1930-1960.

III. Hacia una teología latino-americana de la liberación (1960. . .)

1. Período de nacimiento: 1960-1968.
2. Período de la primera sistematización: 1968-1976.
3. Período de expansión: 1976-1984.
4. Período de maduración y discernimiento: 1985. . .

Como ya hemos insistido en muchas ocasiones se trata en esta periodización de un criterio flexible. Las fechas, los períodos y las fases tienen un carácter más epistemológico que cronológico. En todo caso mantenemos el sentido general de esta periodización, adaptándola a cada país o región determinados.

II.— PRESENTACION CONJUNTA DE LOS TRABAJOS REALIZADOS

Queremos dar una visión de conjunto de todos los trabajos realizados, tanto en este volumen ("Raíces"), como en el volumen anterior ("Materiales").

1. Teología en la época de la Cristiandad colonial (1492-1808)

En esta primera parte del libro presentamos nueve ensayos. Uno general sobre el estudio de la teología en la época colonial; dos ensayos sobre la corriente profética por la defensa de la vida del indio y otros dos en torno al tema de la escavitud; un estudio sobre Sor Juana Inés de la Cruz, y, por último, tres ensayos sobre el movimiento político e intelectual precursor, durante la época colonial, de la Independencia.

En la corriente profética, donde la teología asume la defensa del indio, presentamos un estudio general sobre Chile durante toda la época colonial y un estudio sobre un obispo determinado: Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, México, de 1538 a 1565. En el volumen anterior habíamos presentado un artículo de Gustavo Gutiérrez sobre Bartolomé de las Casas.

La reflexión teológica sobre la esclavitud, defendiendo su legitimidad o impugnándola, es también un tema importante del período colonial. Presentamos aquí un estudio general sobre moral católica y sociedad,en el caso del Brasil colonial; y un pequeño ensayo sobre dos frailes capuchinos que en la segunda mitad del siglo XVII combatieron decididamente la esclavitud. En esta misma temática habíamos presentado en el volumen anterior el artículo: Teología y Acción pastoral en Antonio Vieira.

Sor Juana Inés de la Cruz es la primera mujer teóloga de América. Vivió en el siglo XVII (1651-1691), en plena decadencia de la escolática colonial; pero su pensamiento rompe esa decadencia y abre el espíritu latinoamericano hacia la modernidad. El artículo que aquí presentamos nos introduce en la teología de esta ilustre mexicana.

Muchas veces se reduce el movimiento precursor de la Independencia a la Ilustración, y especialmente a la Ilustración de origen francés. El estudio de los movimientos sociales de indígenas, negros y comuneros blancos durante la época colonial amplía considerablemente

este horizonte estrecho. Nuestra teología actual tiene su raíz en la inspiración teológica que animó a muchos de dichos movimientos sociales. Aquí presentamos un ensayo sobre religión y justicia en Tupac Amaru. Este gran indígena insurrecto hace teología cuando identifica la presencia de Dios en la historia de parte del indio. Presentamos también aquí la teología de un dominico mexicano (Fray Servando Teresa de Mier) y de un jesuita chileno (Padre Manuel Lacunza), que nos muestran las raíces intelectuales y teológicas de la Independencia Americana de comienzos del siglo XIX y de muchos otros movimientos de liberación posteriores.

2. *Teología en la época de la Neo-Cristiandad (1808-1960)*

En la Segunda parte del libro presentamos ocho ensayos. Los cinco primeros se sitúan en el período de la lucha por la Independencia; otro en el período liberal (1880-1930), y dos artículos sobre la teología de un obispo y de un sacerdote, cuya actividad principal se da en el período posterior a 1930.

El período de lucha por la Independencia (1808-1824) es un período intenso, tanto en lo político como en lo teológico. Es un período también muy iluminador para el presente de América Latina, cuando luchamos por conseguir nuestra segunda independencia de la dominación neo-colonial. Por ser un período importante presentamos aquí cinco artículos (en el volumen anterior incluíamos en este período cuatro artículos). El primero de ellos estudia la relación general entre Iglesia y Política en el nacimiento de la República (1810-1840); se refiere a Chile y profundiza un artículo publicado en el volumen anterior sobre el período 1810-1880, también en Chile. Este artículo puede servir de guía para un análisis posterior sobre toda América Latina. Luego presentamos un estudio monográfico muy profundo sobre el teólogo franciscano José María Bazaguchiascúa, que hace teología desde la situación revolucionaria que le toca vivir. En el volumen anterior presentamos un ensayo similar sobre el teólogo laico venezolano Juan Germán Roscio y sobre el obispo colombiano Juan Fernández. También presentamos en este volumen la teología de un revolucionario cristiano, el cura nicaragüense Tomás Ruiz, primer doctor indio de Centro América y prócer de la independencia de esta región. En el volumen anterior habíamos incluido un ensayo similar sobre el cura mexicano José María Morelos, prócer de la Independencia de México.

No hemos querido estudiar sólo a los teólogos cristianos de este período, sino también la teología *implícita* en los grandes líderes políticos de la Independencia. Aquí presentamos un estudio teológico sobre el cristianismo de Simón Bolívar y otro sobre el pensamiento religioso contextual en la obra escrita de José Martí (1853-1895), líder político y pensador revolucionario de la emancipación cubana.

La articulación de la teología con el pensamiento liberal-burgués es estudiada en el caso chileno de 1880 a 1920. Es un artículo muy iluminador, cuya metodología es paradigmática para el estudio de la historia de la teología en América Latina. En el volumen anterior presentamos una monografía similar sobre el sacerdote brasileño Julio

María (1850-1916); sobre su teología liberal-republicana en una Iglesia monarquista y conservadora.

Por último, en la última etapa (1930-1960) de este período de la Neo-cristiandad (1808-1960), presentamos la obra teológica de dos clérigos muy importantes de Centro América, y muy desconocidos en el resto del continente: el obispo de San José, Costa Rica (1898-1952) Mons. Sanabria que elaboró los elementos para una "teología del movimiento popular", y el padre nicaragüense Azarías Pallais (1884-1954), considerado hoy precursor de la Iglesia de los pobres en esta región.

3. *Teología latino-americana en la tradición protestante*

En esta tercera parte presentamos dos artículos: uno general que intenta formular una hipótesis interpretativa del protestantismo latino-americano, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días; y otro ensayo más específico sobre los hitos de la renovación teológica del protestantismo en América Latina en los últimos 15 años. En el volumen anterior publicamos un artículo de Rubem Alves sobre el protestantismo brasileño; otro de Jean Pierre Bastian sobre el pensamiento teológico protestante en México y un tercero de C. Alvarez sobre el pensamiento protestante en Puerto Rico. La historia de la teología latinoamericana en la tradición protestante es un estudio que estamos recién iniciando. Esperamos que los trabajos ya realizados estimulen la investigación futura en este campo tan importante para la historia teológica de nuestro continente.

4. *Teología en la literatura latino-americana*

Aquí presentamos tres ensayos. Uno muy extenso del jesuita venezolano Pedro Trigo, que se titula: Teología Narrativa en la Nueva Novela Latino-americana. Este ensayo, original y novedoso, presenta un desafío profundo a la Historia de la Teología, tanto en su contenido como en su método. El pueblo latino-americano es un pueblo mayoritariamente pobre y creyente; la novela, como "sentimental orgánico del pueblo", nos presenta también, en forma narrativa, la historia de la fe y de la sabiduría teológica del pueblo. En este sentido el diálogo entre el teólogo y la novela resulta importante para la historia de la teología en nuestro continente. Presentamos luego un estudio similar del Padre Gustavo Gutiérrez sobre el novelista peruano José María Arguedas; y un estudio del teólogo laico nicaragüense José Argüello que nos descubre la dimensión teológica en la obra poética de Ernesto Cardenal.

5. *El quehacer teológico de los pobres*

En la quinta y última parte del libro, presentamos seis ensayos sobre la actividad teológica de los pobres. Los dos primeros tienen un carácter fundamentalmente metodológico; el tercero es un pequeño ensayo que incursiona en la tradición oral, como fuente del pensamiento popular; el cuarto, sobre la Virgen de Guadalupe, es un análisis histórico de la tradición religiosa popular, como fuente para el estudio de la teología de los pobres; el quinto artículo, sobre "El Canto a lo

divino", nos presenta un cierto género de poesía popular, que llega a ser también fuente importante para la historia de la sabiduría teológica de los pobres; el último artículo es una síntesis del pensamiento teológico popular en torno al tema del demonio y lo diabólico. Estos seis ensayos, dos sobre metodología, tres sobre fuentes y uno de síntesis, tienen una importancia fundamental para el estudio futuro de la historia de la teología en América Latina. Nosotros queremos reconstruir históricamente la teología latino-americana desde la perspectiva del pobre, del oprimido, del indio, del negro, etc. . . Lo que aquí presentamos en una sección específica, en un futuro deberá ser la *perspectiva metodológica fundamental* para el estudio de *toda* la historia de la teología.

6. Esfuerzos de síntesis de la historia de la Teología en América Latina

En este volumen no presentamos ningún ensayo de síntesis; pero queremos referir al volumen anterior donde publicamos cuatro ensayos de este tipo. Uno de Otto Maduro que pretende ser una síntesis metodológica titulado "Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina". Después presentamos dos trabajos de síntesis por países. Uno de Riolando Azzi sobre la Teología en el Brasil; y otro del Centro Gumilla de Venezuela, una obra colectiva sobre la Historia de la Teología en Venezuela. Por último, en el volumen anterior presentamos el trabajo de Enrique Dussel: "Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina (1492-1980)".

III.— UN CAPITULO OLVIDADO EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA: LA TEOLOGIA INDO-AMERICANA

La historia de la Teología latino-americana debe hundir sus raíces en la historia de la teología indoamericana o amerindia, es decir la teología de los pueblos indígenas anterior a la conquista y la producción teológica de los mismos indígenas durante la colonización. La teología desde el indio, sea como dimensión histórica (como punto de vista metodológico y hermenéutico) o sea como contenido, no ha sido todavía consecuentemente introducido en nuestra teología latino-americana. Ahora que se acerca la celebración en 1992 del así llamado "descubrimiento" de América, se hace más urgente y necesario descubrir nuestras raíces indígenas y desde ahí repensar toda nuestra teología.

En esta introducción queremos solamente dar unas pistas mínimas para orientar la investigación futura de estas raíces indoamericanas de nuestro pensamiento teológico. Para comenzar sugerimos el estudio sistemático de la literatura del período prehispánico. Como ejemplo, podemos citar la literatura del México antiguo, escrita en lengua Náhuatl[1]. Aquí adquieren especial importancia los "Teotlatolli", es decir las "palabras divinas"; algunos son poemas de creación, donde se nos narra la primera organización del mundo; otros se refieren a los héroes culturales, como "Quetzalcóatl", a quien se atribuye el origen del maíz y de los actuales seres humanos; por fin, son igualmente ricas en teolo-

1. León Portilla, Miguel: *Literatura del México Antiguo*. Los textos en lengua Náhuatl. Caracas (Biblioteca Ayacucho) 1978.

gía las "palabras divinas" sobre el ritual, el sacerdocio y los atavíos de los dioses. Además tenemos los "Teocuicatl" o "Himnos sagrados", que nos revelan la profunda espiritualidad amerindia anterior a la llegada de los españoles. Léase, como ejemplo, este himno sagrado dirigido a un muerto, donde ya despunta una espiritualidad de esperanza:

> Despierta, ya el cielo se enrojece,
> ya se presentó la aurora,
> ya cantan los faisanes color de llama,
> las golondrinas color de fuego,
> ya vuelan las mariposas.
> Por eso decían los viejos,
> quien ha muerto se ha vuelto un dios.
> Decían: se hizo allí dios,
> quiere decir que murió.[2]

La filosofía náhuatl podría ser otra fuente de nuestra racionalidad teológica latinoamericana[3]. La descripción de los sabios llamados "Tlamatinime" es paradigmática para nuestros pensadores, especialmente los teólogos:

> El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma. . .
> El mismo es escritura y sabiduría.
> Es camino, guía veraz para otros. . .
> Hace sabios los rostros ajenos,
> hace a los otros tomar una cara (una personalidad)
> los hace desarrollarla.

Igualmente lo que se dice del falso sabio:

> El falso sabio: como médico ignorante,
> hombre sin sentido,
> dizque sabe acerca de Dios. . .
> Dificulta las cosas, es jactancia e inflación. . .
> Hace perder a los otros el rostro.
> Encubre las cosas, las hace difíciles.
> Las mete en dificultades, las destruye.
> Hace perecer a la gente,
> misteriosamente acaba con todo[4].

Estas pistas que hemos esbozado para la cultura del México antiguo, podrían también investigarse en todas las otras culturas prehispánicas: maya, chibcha, quechua, etc. . .

La historia de nuestra teología latinoamericana debería ser escrita con el espíritu y la metodología de los antiguos cronistas de la religión indígena. Los primeros misioneros estudiaron minuciosamente las creencias y ritos de las antiguas religiones prehispánicas, aunque sus juicios estén marcados casi siempre por la concepción teológica de la época sobre el carácter idolátrico, y a veces satánico, de la religión indiana. Además de los cronistas, tenemos varios estudiosos que hicieron un análisis sistemático de las culturas indígenas[5]. Bernardino de

2. *Op. cit.* p. 104
3. León Portilla, Miguel: *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes.* México (UNAM) 1974.
   Rubio Angulo, Jaime: *Historia de la Filosofía Latinoamericana I.* Bogotá (Universidad Santo Tomás) 1979.
4. Rubio Angulo. *Op. cit.* p. 48-50.
5. Marzal, Manuel M.: *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú.* Lima (Univ. Católica) 1981. pp. 61-121.

Sahagún (1500-1590) realizó una descripción detallada de la cultura azteca, especialmente de su religión. Su obra fundamental: "Historia general de las cosas de la Nueva España". En el libro VI nos transcribe oraciones, que es una fuente privilegiada para descubrir la espiritualidad y la teología de la religión azteca. El libro XII narra la historia de la conquista de México, pero lo hace desde la visión de los vencidos. Sahagún descubre la relación entre el culto azteca a la madre de los dioses llamada Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre y el culto a la Virgen de Guadalupe. Diego de Landa (1524-1579) estudia la cultura y religión Maya, y Bernabé Cobo (1580-1657), la Incaica. Este último, en su obra "Historia del Nuevo Mundo", en el libro XIII, nos da "la síntesis más amplia que conservamos de la religión andina prehispánica"[6]. El Padre José de Acosta (1540-1600) es el primero en darnos una obra de síntesis de la cultura americana. Acosta se opone radicalmente al método de evangelización que hace "tábula rasa" de la religión indígena; por el contrario Acosta nos permite rescatar las raíces teológicas indígenas de nuestra historia de la Teología: ". . .en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y genilicio, con tal que no sea contrario a la razón".[7]

Otra fuente para estudiar la teología indoamericana es la crónica conventual, donde se narra la historia de las órdenes religiosas, pero donde también se nos da información sobre la cultura y la religión indígena[8]. Entre estos queremos nombrar primero al cronista dominico Fr. Francisco Jiménez y su obra "Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guayamala" (1722). Al comienzo de esta obra Jiménez transcribe la traducción al español de un manuscrito Quiché descubierto por él en Chichicastenango, llamado POPOL VUH,[9] el libro sagrado de los quichés. El libro escrito en idioma quiché con caracteres latinos alrededor de 1544 por un indio ya cristiano, reproduce una tradición antigua prehispánica. El POPOL VUH, que significa etimológicamente el Libro de la Comunidad, es una de las obras teológicas de la antigüedad indígena más valiosa y significativa. Tiene tres partes; la primera es una descripción de la creación y del origen del hombre, que después de varios ensayos infructuosos fue creado del maíz. La segunda parte es un drama mitológico, con la lección moral del castigo de los malvados y la humillación de los soberbios. La tercera parte acumula noticias sobre el origen de los indios de Guatemala.

Hay dos cronistas que tienen especial importancia para reconstruir una teología indiana. El primero es Gerónimo de Mendieta (1528-1604) en México, que sostiene una evangelización de la población indígena anterior a la llegada de los conquistadores[10]. El segundo es Antonio de la Calancha (1548-1654), criollo de Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia). También éste defiende una evangelización anterior, realizada por Santo

6. *Op. cit.* p. 115.
7. *Op. cit.* p. 99 y 100.
8. *Op. cit.* p. 285-342.
9. Recinos, Adrián (editor): *Popol Vuh. Las Antiguas historias del Quiché.* Costa Rica (Educa) 1979. 10 edición.
10. Marzal. *Op. cit.* p. 321-324. Sobre la identificación de Santo Tomás con Quetzalcóatl véase Lafaye, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México.* México (F.C.E.)

Tomás, lo que lleva a una revalorización de las religiones indígenas. Calancha encuentra una serie de vestigios cristianos en la teología indígena, especialmente en el culto a Wiracocha. "La creencia en una primera evangelización, hecha por un apóstol, permitía a los indios reconciliarse con su pasado religioso; reconocer que su religión no había sido una gran mentira diabólica, sino que también estaba asentada sobre la verdad, aunque hubiera sufrido deformaciones"[11]

Por último, la referencia epistemológica y de contenido más importante para nuestra historia de la teología, es la así llamada "visión de los vencidos". Se trata de las relaciones aztecas, mayas e incas de la conquista. Es el "reverso de la conquista", no sólo económico y político, sino especialmente teológico[12]. Todos estos textos nos llaman a una profunda reflexión teológica y a una conversión intelectual y espiritual. Aquí citaremos algunos textos, sacados del libro que hemos citado, cuya lectura completa recomendamos vivamente.

Testimonio azteca:

> . . .déjennos pues morir,
> déjennos ya perecer,
> puesto que ya nuestros dioses han muerto (Pág. 25).

La destrucción teológica del pueblo azteca, fue la máxima expresión de la muerte a la cual fue sometido.

Testimonio maya:

> Ay! Entristezcámonos porque llegaron!
> Este Dios Verdadero que viene del cielo
> sólo de pecado hablará,
> sólo de pecado será su enseñanza.
> Inhumanos serán sus soldados,
> crueles sus mastines bravos. (Pág 81)
>
> Nos cristianizaron,
> pero nos hacen pasar de unos a otros como animales.
> Y Dios está ofendido de los chupadores (los españoles) (Pág. 84)
>
> Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el Cristianismo.
> Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos. . .
> Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres, el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela y los fiscales.
> . . .Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio.
> Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. (Pág. 86)

Muchos de estos textos son de autores ya cristianos, que hacen una crítica *cristiana* de la conquista espiritual.

Para los testimonios quechuas, el autor nos remite a las obras de Felipe Guamán Poma de Ayala, a la Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui y a la obra de Juan de Santa Cruz Pachacuti.

11. Marzal. *Op. cit.* p. 334.
12. León Portilla, Miguel: *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas.* México (Ed. Joaquín Mortiz) 1980. 7a. edición.

Con menos valor se nos cita también la obra del Inca Garcilaso de la Vega. En todas estas obras tenemos una visión quechua de la conquista y de la cristiandad, cuyo valor teológico debería ser incluido, como punto de vista y como contenido, en nuestra Historia de la Teología.

Quisiéramos terminar esta introducción citando el texto íntegro de la Declaración de CEHILA acerca del Descubrimiento de América:

DECLARACION

de la

I CONFERENCIA GENERAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

acerca del llamado
DESCUBRIMIENTO DE AMERICA
a celebrarse en 1992

Ante la proximidad de celebraciones acerca del llamado descubrimiento de América que se realizará en 1992 por parte de Estados y de la Iglesia, los 152 participantes de la I Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina convocada por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), procedentes de 23 países latinoamericanos, y de Canadá, Estados Unidos, Alemania, Francia, Italia, España, Bélgica, Holanda y la India, declaramos que el concepto de "descubrimiento" de América está cargado de una profunda ambigüedad que necesita ser clarificado.

Hablar de "descubrimiento" sería situarnos desde el lugar hermenéutico de Europa, del conquistador, del que llega a estas tierras desde afuera. Los europeos nos "descubren" a nosotros. Pero el Amerindio, el azteca, el inca, el chibcha, nuestros pueblos, nosotros, comenzamos a sufrir una invasión, una opresión, una dominación de la cual todavía no nos hemos liberado. ¿Cómo es posible celebrar el 12 de octubre el día de la "raza"? ¿De cuál raza? ¿La raza extirpada del horizonte de nuestra historia, la raza india? ¿Es celebración o profunda reflexión por el hecho de la dominación que todavía sufrimos?

No hay invención ni descubrimiento de América si tomamos el punto de vista latinoamericano. Hay invasión y encubrimiento de nuestra historia anterior a la conquista por los europeos. Necesitamos invertir la problemática histórica misma.

No es Colón, Cortés o Pizarro nuestro punto de vista histórico. Es la perspectiva de los habitantes primeros del Caribe, de México, el Perú o el Brasil lo que nos importa. Nos importa la visión de los dominados —que nunca fueron vencidos— en los procesos del siglo XVI y XVII.

Como historiadores de la Iglesia no podemos pensar en festejar, en celebrar jubilosamente el comienzo de nuestro oprobio, de nuestra muerte, del "katún" de los amontonadores de piedras y chupadores de sangre —como los llaman a los europeos los códices mayas.

La Iglesia, no con sentido triunfalista, sino ante el tribunal de la historia, como Iglesia de los pobres tal como la llamaba Juan XXIII,

deberá ser juzgada por su compromiso con los dominadores, pero igualmente redescubriría el haber dado a los pobres y oprimidos el Evangelio de salvación y justicia. Se trataría, eso sí, de la celebración del Descubrimiento del Evangelio en América, a través de la ambigüedad de la violencia de la conquista y el escándalo de la dominación cumplida por los miembros de la cristiandad.

Dado en la ciudad de México, el 12 de octubre de 1984, año del quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, defensor de los indios y obispos expulsos de su diócesis por los mismos cristianos españoles de Chiapas.

PRIMERA PARTE

Teología en la época de la Cristiandad Colonial

JUAN VILLEGAS

El estudio de la teología en la época colonial

Este artículo nos muestra cómo el descubrimiento, la conquista y la colonización del nuevo continente urgieron el nacimiento y el desarrollo de una teología y de centros de enseñanza de esa teología en América Latina. Los nuevos problemas económicos y políticos afectaron profundamente la evangelización, lo que exigió un nuevo esfuerzo teológico desde esta tierra americana. El presente artículo nos introduce así, en forma muy documentada, en los orígenes de la teología latino-americana en la época colonial.

I. EL MARCO COLONIAL DE LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGIA

La historia americana tiene mucho que ver con el mundo teológico de los profesores, aun antes de iniciarse. El proyecto de Cristóbal Colón fue concebido teniendo en cuenta los adelantos técnicos y los conocimientos científicos de la época de fines del siglo XV. El proyecto fue probado por la ciencia teológica y examinado por peritos en teología. Aprobado ese examen pudo realizarse la expedición de Colón que culminó con lo que se llamó el descubrimiento de América.

Durante la época colonial, el teólogo acompañó la historia de las colonias. De una u otra forma. Cuando se dice el teólogo, se están queriendo indicar, de alguna manera, los centros de formación de teólogos, la enseñanza de la teología.

Cuando comenzó la vida colonial el español se encontró con un mundo nuevo. Fue todo un "descubrimiento" para el europeo. La geografía, la flora, la fauna, los hombres le suscitaban la sensación de lo novedoso. América se llamó el "Nuevo Mundo". El europeo sintió admiración. Pero mezclada con otra serie de sentimientos y emociones: codicia, orgullo, esperanza, miedo, celo evangelizador, etc. Lo nuevo fue un acicate para desenvolver un espíritu aventurero.

Con lo que le ofrecía el Nuevo Mundo y lo que el europeo aportó de civilización, cultura, cristianismo y energías, se logró formar algo también nuevo, una colonia.

El colonizador español o portugués, era cristiano y por consiguiente poseía una teología implícita. El navegante, el conquistador, el funcionario administrativo, el cabildante, etc.; todo aquél que intervino en la nueva situación que ahora llamamos época colonial, se puede imaginar como poseyendo una teología implícita.

Pero más allá de lo que ellos traían de cristianismo hay que considerar lo que el mundo nuevo les ha suscitado. La confrontación fue grande. Los reinos ibéricos se habían formado, por así decirlo, en la vecindad de la religión árabe, judía y, sobre todo en el siglo XV, manteniendo contactos con gentiles de las islas del Atlántico y

africanos. La relación a lo americano podría, por lo tanto, encontrarse en continuidad con esa corriente.

Pero, igualmente, lo americano impactó el alma del europeo. Era un mundo fascinante. No todo el impacto quedó en la contemplación. El europeo se planteó una serie de interrogantes. Sobre la naturaleza y sobre el indígena.

Sobre la naturaleza. Antonio de León Pinelo, por ejemplo, releyó el Génesis. En su libro aseguraba que el paraíso se encontraba en el continente americano. En Perú. Las características del lugar señalado, satisfacían la descripción bíblica.

Sobre el indígena. Ya la primera relación que se conoce de las cosas de Indias, se atribuye a un religioso llamado Fray Ramón Pané. Fray Pané llegó a Indias en el segundo viaje de Cristóbal Colón. Es decir, a fines de 1493. El cronista decía que escribía "lo que he podido aprender y saber de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses".[1] Era lo que le llamaba la atención.

En un artículo sobre *El Encuentro de españoles e indios según Fray Bartolomé de las Casas*[2] se llamó la atención sobre la forma con que el cronista Las Casas se situaba críticamente ante el mundo indígena. Ante el indio emergía toda la problemática colonial. Con un acento puesto en los grandes interrogantes éticos y cristianos.

En su obra *Historia de las Indias*, fray Bartolomé de Las Casas describe los acontecimientos de América envueltos en una concepción providencialista y en medio de actitudes de denuncia.[3]

Fray Diego Durán, fallecido hacia 1588, por su parte, se preguntaba sobre el origen de los indios en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme.* No contando con la ciencia de Dios, fray Durán conjetura que los indios eran judíos. La conjetura pasa a ser verdad gracias al recurso a la Sagrada Escritura.

> Para tratar de la cierta y verdadera relacion del origen y principio destas naciones indianas á nosotros tan abscondido y dudoso, —escribe fray Durán— que para poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelacion divina ó espíritu de Dios que lo enseñara y diera á entender; empero, faltando esto, será necesario llegarnos á sospechas y conjeturas, á la demasiada ocasion que esta gente nos da con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversacion tan baja, tan propia á la de los judíos, que podriamos ultimamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea. y creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus cerimonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de las de los judíos, que en ninguna cosa difieren; para probacion de lo qual será testigo la Sagrada Escriptura, donde clara y abiertamente sacaremos ser

1) Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe la lengua de ellos, las ha recogido por mandato del Almirante. Fray Ramón Pané,"*Relación acerca de las Antigüedades de los Indios*": el primer tratado escrito en América. Nueva versión, con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom, México, Siglo XXI editores S.A., 1974, p. 21.
2) Juan Villegas, "*El encuentro de Españoles e indios según Fray Bartolomé de Las Casas*, en EME EME ESTUDIOS DOMINICANOS, III, Santiago de los Caballeros, República Dominicana, 1974, pp. 111-129.
3) Juan Villegas, *Providencialismo y denuncia en la "Historia de las Indias" de fray Bartolomé de Las Casas*, en Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), *Bartolomé de Las Casas(1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*, II Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Chiapas (1974), Barcelona, editorial Nova Terra, 1976, pp. 19-44.

verdadera esta opinion, y algunas razones bastantes que para ello daremos".[4]

Fray Gerónimo de Mendieta, nacido por el año 1514, en su *Historia Eclesiástica Indiana*, capítulo cuarto del libro primero, interpretó la empresa de los reyes en América desde la lectura de la parábola del banquete contenida en el Evangelio de San Lucas. Según esta relectura, Dios envió mensajeros a convidar a otros para que usufructuaran del banquete preparado. La parábola se verificaba a la letra en los reyes de España.

> Tenemos, pues, de aquí, —escribe Mendieta— que la parábola propuesta en el Santo Evangelio del siervo enviado a llamar gente para la cena del Señor, a la letra se verifica en el rey de España, que a la hora de la cena, conviene a saber, en estos últimos tiempos, muy cercanos al fin del mundo, se le ha dado especialmente el cargo de hacer este llamamiento de todas gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles, que por su industria y cuidado han venido y vienen en conocimiento de nuestra santa fe católica, y a la obediencia de la Santa Iglesia romana, desde el tiempo de los Reyes Católicos, que (como dicen) fué ayer, hasta el día de hoy. Y va el negocio adelante.[5]

El P. José de Acosta SJ de destacada actuación en el Perú escribió una *Historia Natural y Moral de las Indias.* Fue un intento para escribir sobre las obras de la naturaleza y sobre las del libre albedrío, es decir, como él mismo lo explica, sobre los hechos y costumbres de los hombres.[6]

> El fin de este trabajo es, —escribe el P. Acosta— que por la noticia de las obras naturales ha hecho, se le dé alabanza y gloria al altísimo Dios, que es maravilloso en todas partes; y por el conocimiento de las costumbres y cosas propias de los indios, ellos sean ayudados a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio, al cual se dignó en el fin de los siglos traer gente tan ciega, el que alumbra desde los montes altísimos de su eternidad. Ultra de eso podrá cada uno para sí sacar también algún fruto, pues por bajo que sea el sujeto, el hombre sabio saca para sí sabiduría; y de los más viles y pequeños animalejos se puede tirar muy alta consideración, y muy provechosa filosofía".[7]

El P. Acosta, por consiguiente, fue capaz de vivir la experiencia del Nuevo Mundo encontrando en su ser cristiano y haciendo surgir de su haber teológico, la dimensión al Dios Creador y Salvador. Como él mismo lo dice, de Indias se "puede tirar muy alta consideración, y muy provechosa filosofía".

Cuando el pensamiento se sistematizó apareció el tratadista. Un

4) *Historia de las Indias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme, por el Padre Fray Diego Durán religioso de la Orden de Predicadores (escritor del siglo XVI).* La publica con un atlas de estampas, notas e ilustraciones, José F. Ramírez individuo de varias sociedades literarias nacionales y extranjeras. Tomo I, México D.F., Editora Nacional, 1967, p. 1.

5) *Historia Eclesiástica indiana compuesta por el Padre Fray Gerónimo de Mendieta Predicador, de la Orden de N.S.P. Francisco*, natural de la ciudad de Votira, y morador en la Provincia del Santo Evangelio en las Indias, con algunas advertencias del P. Fray Joan de Domayquia Predicador y Guardián de S. Francisco de la dicha ciudad de Vitoria, sacadas de cartas y otros borradores del autor, dirigida a nuestro P. Fr. Antonio de Trejo lector jubilado, y Comisario General de todas las Indias, Tomo I, México D.C., Editorial Salvador Chavez Haydoe, 1945, p. 26.

6) José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, en *Obras del P. José de Acosta S.J.*, estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos S.J., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, No. 73, 1954, p. 4.

7) *Idem.*

ejemplo podría ser el ya citado fray Bartolomé de Las Casas, con su *Quaestio Theologalis.*[8]

Y más allá, todavía, el teólogo tratadista, profesor de teología, como Francisco de Vitoria, fallecido en 1546, recogiendo la realidad colonial para incorporarla a su magisterio en plena época de auge de las universidades españolas. El recurso al teólogo asesor de los reyes católicos y, en general, de la monarquía en asuntos de Indias, iba a la par con el profesor de teología que enriquecía con las sugerencias provenientes de Indias. El primero influía en las decisiones de gobierno, el segundo, influía en el quehacer teológico europeo.

Mundo nuevo implicaba situaciones nuevas. Y por ahí preguntas a la teología. ¿El indio, por ejemplo, podía recibir el sacramento de la Eucaristía? Esta pregunta se contestó afirmativamente. El indio fue recibido al sacramento de la Cena del Señor. ¿Podría recibir el sacramento del orden? A esta pregunta se contestó que no y los indios no fueron durante la época colonial ministros de la palabra y de los sacramentos.

Cuando fray Antonio de Montesinos desde el púlpito reprochó a los habitantes de la isla La Española por su pecado, había teologizado con sus compañeros del convento dominico. A su juicio, la forma de vida que llevaban los pobladores blancos de la isla, especialmente por su comportamiento con los indios, no resistía una confrontación con la palabra de Dios.

La propagación de la encomienda planteó preguntas a la conciencia moral cristiana. El rey de España en una real cédula dirigida al obispo del Paraguay el 4 de abril de 1609 le recomendó que velase por la libertad de los indios en el contraer matrimonio.[9] Acaecía que los encomendadores no les concedían libertad a sus indias para casarse, en los casos en que por razones de matrimonio debían abandonar la encomienda e ir a vivir a otro lado con sus maridos seguramente. El encomendero no quería perder una parte tan importante de sus posesiones, como lo eran los indios encomendados, y por ese motivo estorbaba tales matrimonios. Es fácil ver detrás de este mandato real el criterio cristiano haciéndose oír.

El sistema colonial implantado en Indias, fue en último término, una fórmula de encarar un viejo problema del cristianismo que volvía a plantearse con toda su novedad: el problema de la relación entre las dos ciudades. El problema del reino de Dios y de la civilización.

Tanto la corona como los consejeros de la administración monárquica en la madre patria, como el descubridor, colonizador, funcionario, encomendero, fraile, etc., en Indias se plantearon la pregunta, que los conducía a responder, ya sea previa consulta a la teología o no. El fraile evangelizador, por ejemplo, actuaba entre los

8) Félix Zubillaga, *Quaestio Theologalis (Escrito inédito del padre Bartolomé de Las Casas)*, en Universidad de Sevilla, *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas,* Sevilla. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974, pp. 279-291.

9) Real Cédula. El rey al obispo del Paraguay. Madrid, 4 de abril de 1609. AGI, Audiencia de Buenos Aires 2, Libro 5, Fol. 37 v, en Richard Konetzke. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica. 1493-1810,* II, Primer Tomo (1593-1659) Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958, p. 147.

indios procurando su salvación eterna, se movía dentro de una respuesta teológica. Lo mismo el administrador de una Iglesia y el canonista, los cuales con el evangelizador fueron figuras claves de la Iglesia en Indias.

El probiema de Dios campea en todo el período colonial. A veces, bajo la forma de creador o de salvador universal de todos los hombres, otras veces, detrás de un problema eclesiológico, moral, problema de gracia y pecado, etc.

La consulta a la teología dependió del grado de madurez de los hombres. Porque ocasiones no faltaron.

El derecho canónico, que se fundamenta en la teología, pactó con la corona. Surgió entonces el derecho de patronato. Se podrá discutir si este derecho de patronato fue una servidumbre del mismo derecho canónico o no. Lo cierto es que el patronato fue una fórmula de resolver el problema de las dos ciudades y, por ahí, una presencia clara del mundo teológico en el ámbito del derecho y de la vida colonial.

Existieron, pues, teologías implícitas en la colonia; un descubrimiento de algo nuevo que planteaba preguntas teológicas; búsquedas de equilibrios entre dos ciudades; pacto del derecho canónico con la monarquía; una evangelización a iluminar y orientar. Todo este rico trasfondo incitó a que la pregunta teológica se formalizara. A esta altura no servían las teologías implícitas. La colonia necesitó al teólogo. La colonia necesitó la enseñanza de la teología.

En la teología la colonia buscó al mundo del saber totalizante desde el cual pudiesen encontrar respuesta las preguntas parciales. Suscitadas por la vida o por las nuevas situaciones. Bien entendido que este saber totalizante de la teología estaba alimentado por la confidencia de Dios.

Quiere decir, que la empresa y la vida colonial necesitaban teología. Que buscaron dotarse de los mecanismos para instrumentar la enseñanza de la teología. Esta podía haberse institucionalizado de tal manera que quedara esterilizada, separada de la vida de donde procedía, pero así y todo cumplió una función importante al servicio de toda la colonia.

De más está decir que toda pregunta teológica, toda teología y, mucho más, toda enseñanza de la teología debía moverse en la más fiel adhesión a la confesión católica. La reconquista de España, culminada con la toma de Granada en 1492, presentó a los reinos ibéricos optando por la confesión católica contra musulmanes y judíos. El siglo XVI será también un siglo de definiciones religiosas. Fundamentalmente en relación al protestantismo. Estudios recientes realizados sobre la inquisición en España llamaron la atención acerca del carácter político de la oposición contra el protestantismo.[10] Esta oposición conservó a

10) "Repasando la correspondencia citada por A. Redondo, registramos expresiones que nos ayudan a precisar la caracterización del luteranismo en las mentes de estos hombres y que encierran un gran valor psicológico, sociológico y, sobre todo, político: el luteranismo es una "centella" que puede provocar un incendio; va contra la fe recibida... y contra la paz de los reinos; creen descubrir ligámenes entre la conmoción religiosa y el reciente levantamiento de las comunidades; aluden al influjo judío en el fomento del mismo. Más que un conocimiento y repulsa de los dogmas luteranos, prevalecen las consideraciones de tipo político. Dice no anduvieron desacertados en la apreciación de las derivaciones sociopolíticas del luteranismo, lo muestra la historia europea de las décadas siguientes". J.

España y a su imperio en la fe católica y en la teología católica. Aunque limitó sus posibilidades. Tellechea Idígoras afirma que "el miedo, la reacción cerrada, la ruptura de todo diálogo, el afán de contraste y de diversificación frente al protestantismo, crearon una mentalidad, sostenida durante siglos, cuyas víctimas fueron no ya los protestantes, que no los hubo más, sino los católicos y, en suma, el catolicismo español".[11] El sector más perjudicado por el rigorismo fue el espiritual, en concreto, la literatura ascética.

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Indias fue aconsejado para Judíos por la Junta de 1568 y ordenado por Felipe II el 25 de enero del año siguiente.[12]

Los indios fueron exceptuados de la competencia inquisitorial. Se los consideraba nuevos en la fe. Sin embargo, fueron sometidos al obispo.

II. PERSONAS, SOCIEDAD Y TEOLOGIA

El cristianismo europeo en contacto con el Nuevo Mundo interrogó a la revelación.

Pero todavía cabe advertir que la colonia fue formulando otro tipo de preguntas a la teología.

La evangelización del indio fue un fermento para estas preguntas. Desde el descubrimiento los reyes se comprometieron a impulsar la evangelización de los indios. Esta determinación y compromiso fue producto de una concepción del pecado y de la gracia; de la salvación universal de los hombres en base a la fe en Jesucristo, y de una eclesiología. El indio, por su parte, pasó a ser considerado sujeto de la evangelización, y, poco a poco, sujeto de los sacramentos.

La forma de evangelización del indio suscitaba también problemas teológicos. Así, por ejemplo, en los inicios de la evangelización de la Nueva España, se planteó el problema de los bautismos administrados por los franciscanos.

Los evangelizadores eran pocos y el trabajo aumentaba. En esas circunstancias se comenzó a extender la costumbre de suprimir ciertas ceremonias en la administración del bautismo. Se procuró abreviar. Por eso se administró el bautismo en común. Sólo algunos recibían la sal, el rito de la saliva, etc. Pero cada uno recibía personalmente el agua bautismal en la forma acostumbrada. Así se practicaba también con los adultos, después de haberles predicado y expresado lo que debían creer y a lo que se comprometían. A veces, acontecía que el misionero no disponía ni de óleo ni de crisma. Cuando los tuvo solía reunir nuevamente a los bautizados para ungirlos.

Esta práctica pastoral empleada por los franciscanos fue rechazada por otros religiosos y clérigos. Estos pusieron en duda la validez de

Ignacio Tellechea Idígoras, *Tiempos Recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, ed. Sígueme, 1977, p. 25.

11) *Idem.*, p. 30.

12) Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica. Judíos, Protestantes y Patriotas*. Paidós, Bs. As., 1967, p. 150. Véase la real cédula en José Toribio Medina, *La Inquisición en el Río de La Plata. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata*, Buenos Aires, Huarpes S. 7., 1945, pp. 48 ss.

esos bautismos y la conciencia de los misioneros que habían administrado esos sacramentos.

Y de este modo surgió la controversia. Algunos exigieron que se implantara el catecumenado. Otros exigieron que el bautismo se administrara a los adultos solamente en Pascua de Resurrección y en Pentecostés. Los franciscanos evangelizadores de indios combatían estas opiniones rigurosas. Ellos recordaban el ejemplo de bautismos administrados con toda simplicidad en la Iglesia primitiva; aducían las razones que obstaculizaban la aplicación de las prescripciones del ritual, y ponderaban la importancia del bautismo, arguyendo que el bautismo de agua, aún sin las otras ceremonias, era más seguro que el de deseo. ¿Se debía privar, de este sacramento, preguntaban los franciscanos, al que mostraba vivo interés de recibirlo? Los franciscanos obraban de esta manera después de haber examinado el problema y de haber conferido con el parecer de doctos teólogos de la orden. Entre ellos, fray Juan de Tecto, catedrático de teología durante muchos años en la universidad de París.

Una autoridad superior debió arbitrar en la discusión sobre las prácticas de la administración del bautismo. La audiencia, los obispos y los superiores de las órdenes reunidos para tratar de este problema tampoco pudieron llegar a un acuerdo. Entonces se recurrió a España. El Consejo de Indias y el arzobispo de Sevilla determinaron, finalmente, que no se alterara lo establecido hasta consultar con el Papa.

En la bula "Altitudo divino consilio" del 1o. de julio de 1537, Paulo III dio la solución pontificia al problema planteado. La bula declaró que los administradores del sacramento no pecaron, porque se juzgaba que con justa causa les pareció que convenía hacerlo así, con tal de que hubiesen bautizado en el nombre de la Santísima Trinidad. No hubo declaración sobre la validez de los bautismos. Por lo tanto se los supondría válidos. A fin de que los indios comprendiesen la dignidad del sacramento y no lo confundiesen con los lavatorios de los gentiles, se mandó que, en adelante y salvo necesidad urgente, se observasen las prescripciones de la Iglesia.

Además se prescribió que el agua fuese santificada con los exorcismos acostumbrados; que se explique el catecismo y se hiciese el exorcismo a cada uno de los bautizados; que las ceremonias de la sal, saliva, cepilla y vela se confieran por lo menos a dos o tres; que el crisma se aplique en la coronilla y el óleo sobre el corazón de los varones adultos y de los niños y niñas "y a las mujeres crecidas en la parte que la razón de honestidad demandare".

Esta bula arribó a México en el año 1538.

En este interesante caso suscitado por una evangelización rica en situaciones nuevas se puede percibir cómo la empresa de Indias planteó preguntas al teólogo.

Pero, por otra parte, la teología seguía siendo importante para la formación de los ministros del Evangelio. Las Indias necesitaban evangelizadores. Estos se debían formar en el estudio de la teología.

El P. José de Acosta SJ., ya citado en la primera parte de este trabajo, advertía sobre la capacitación teológica necesaria a los evangelizadores de indios. En su tratado *De Procuranda Indorum salute*

o *predicación del Evangelio en las Indias*, el P. Acosta escribía lo siguiente:

> Quien toma el oficio de cura de indios tiene bien en el Catecismo del Concilio de Trento lo que ha menester saber: primeramente, declarar conforme a la capacidad de los oyentes el símbolo y los principales misterios de la fe, después los mandamientos de Dios y cómo se cumplen o se quebrantan, luego lo que pertenece a la inteligencia y uso de los sacramentos. Con tal que sea de buena vida y se señale en ella, y no ignore la lengua indica, teniendo cerca de sí varones doctos a quienes pueda con seguridad consultar los casos graves, no echaría yo de menos el aparato de las escuelas y la doctrina recóndita en el párroco de indios, cuyo oficio más bien se ha de fundar en una natural prudencia y en el conocimiento de la condición y costumbres de los indios, que en la sutil literatura.[13]

Más en concreto, el párroco de indios debería saber necesariamente lo siguiente: la forma que ha de guardar en el catecismo; el orden que ha de seguir en los sacramentos; todo lo relativo a la absolución y a sus facultades; cuáles son los pecados reservados; cuáles los privilegios pontificios otorgados a los indios, y otras materias semejantes que podían encontrar en el concilio provincial limense. Pero además debían conocer los ritos, costumbres, tradiciones y supersticiones de los indios, así como la manera de tratar con ellos. El P. Acosta afirmaba: "tenemos en mucho esta ciencia en el párroco de indios; la otra ciencia teológica elaborada no la menospreciamos".[14]

Si la ciencia teológica no era tan importante para el ministerio pastoral entre los indios, con todo el P. Acosta veía la conveniencia de que en el Nuevo Mundo existiesen algunos insignes teólogos. Se exigía que los peritos poseyesen un conocimiento completo de toda la teología. Tanto y más en Indias que en cualquier otra parte.

> Lo cual se lo persuadirá cualquiera teniendo presente, en primer lugar, —argüía el P. Acosta— que donde la fe cristiana está recién fundada y dilatada por tan inmensas regiones, es sumamente necesaria la teología para desarraigar los errores hereditarios y defender la religión aún tierna; pues oficio suyo es, como enseña Agustín, engendrar, nutrir y defender la fe tan necesaria para la salvación.[15]

Pero además, el P. Acosta consideraba que las situaciones en Indias eran nuevas. La vida era nueva. Incluso en la administración militar, mercantil y náutica ocurrían situaciones nuevas y graves dificultades. Si no había consejo y la ayuda de la doctrina sagrada se corría el riesgo de dejarle el campo libre a la codicia y concupiscencia. Y por ahí se destruía el pueblo.

Finalmente, parecía conveniente la existencia de peritos en teología porque no se podía fácilmente y con rapidez consultar muchas veces en España. Además de que la naturaleza de las dificultades requería un conocimiento directo, imposible de obtener desde Europa.

Ciertamente la colonia no estuvo desprovista de estos teólogos peritos. Las juntas reunidas en México, por ejemplo, contaron con ellos. La celebrada en México en 1546, convocada por el visitador Sandoval, tuvo por objeto el de tratar con los obispos lo concerniente a la buena

13) José de Acosta SJ., *De Procuranda indorum salute o predicación del Evangelio en las Indias*, en *Obras del P. José de Acosta SJ.*, estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos SJ., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, No. 73, 1954. p. 521.
14) *Ibid.*, p. 522.
15) *Idem.*

gobernación de los obispados. Con los obispos de la arquidiócesis entraron en la junta los superiores de las órdenes religiosas; los más doctos de cada una de ellas, y muchos letrados, así eclesiásticos como seculares, que no faltaban en México y su comarca. Los peritos teólogos no faltaron tampoco en los concilios provinciales celebrados en México y en Lima. Incluso en el sínodo provincial convocado por fray Pedro de la Peña, obispo de Quito, en 1570. A este sínodo concurrieron cinco prebendados de la iglesia de Quito; los superiores de los franciscanos, dominicos y mercedarios; seis licenciados, maestros canonistas y teólogos; cuatro bachilleres; treinta clérigos y seis religiosos. Por la calidad de los participantes más parecía un sínodo realizado en Castilla que no en Indias, se afirmaba.[16] Algo semejante sucedió con el segundo sínodo realizado en Quito y que fuera convocado y presidido por fray Luis López de Solís en el año 1594. En esa oportunidad el obispo se vio rodeado de personas eminentes en letras, experiencia y autoridad. Como si fuese en España o en Perú.[17]

Otras veces eran los mismos peritos los que percibían la importancia de sus estudios para la acción evangelizadora. El deán de la catedral de Santiago, provincia de Guatemala, Felipe Ruiz del Corral le escribió a Felipe III en 1662 pidiéndole autorización para ir a España. Quería dirigir la impresión de dos libros suyos, que consideraba útiles "para el bien de los naturales y dar luz a los Obispos y Vicarios de ellas (=de las Indias).[18] Las obras se titulaban *Tractatus de Processionibus Tan Generalibus Quan Particularibus* y *Tractatus de Miraculis In Quo Late Disseritur Quid Sit Miraculum.*[19]

Exigencias de la evangelización; exigencias de gobierno; exigencias también de tipo social, incidieron para fomentar y promover la necesidad de teólogos y de estudios de teología.

Las ciudades anhelaban poseer sus centros de enseñanza dotados de la capacidad de conferir grados. Había razones de prestigio conjugadas con razones de necesidad: se necesitaba gente capacitada, lo que hoy llamaríamos profesionales, y ocupación sana para la juventud. Buenos Aires, por ejemplo, deseaba un centro de estudios con esas características.

> Muchos años hace —escribía en 1771 el cabildo eclesiástico bonaerense al gobernador— suspira esta ciudad por un Colegio y Universidad, en que se formen sus jóvenes para el servicio útil de la Iglesia y del Estado. Su numerosa y populosa población en el estado que hoy tiene no cede a ninguna de esta América Meridional, al ver que muchas que le son del todo inferiores gozaban ya de tan propicio beneficio y decoroso blasón, le producía una especie de sensible emulación que le hacía insoportable sus penas. Pues no sólo la ciudad de Lima, sino también la de Quito, el Cuzco, Chile, Chuquisaca y Córdoba tienen Universidades.[20]

16) Sínodo de Quito de 1570. "Constituciones que deben guardar los curas de las doctrinas de indios". Juan Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564-1600. Provincia Eclesiástica del Perú*, Montevideo, 1975, p. 218 s.
17) *Ibid.*, p. 222.
18) Agustín Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala*, tomo I, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Biblioteca "Goathemala", vol. XXVI, 1972, p. 267.
19) *Ibid.*, p. 266.
20) Juan Isern, *La formación del Clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús (Reseña histórica)*, Buenos Aires, ed. San Miguel, 1936, p. 805, nota 16.

Pero de ahí también los celos y las rivalidades entre las ciudades. Quito aspiraba a tener estudios alegando que a los jóvenes les resultaba muy costoso el viaje a Lima. Además de que Lima era una ciudad más cara que Quito. Por otra parte, los habitantes de Quito consideraban que el clima de la ciudad virreinal era malsano.

Al producirse la expulsión de los jesuitas se pensó en trasladar la Universidad de Córdoba, dirigida hasta entonces por los padres de la Compañía de Jesús, a Buenos Aires. El obispo de Córdoba Dr. Manuel Abad y Llana se opuso. Le escribió al Conde de Arana diciendo:

> Buenos Aires puede alegar la muchedumbre de sus vecinos, la magnificencia de sus edificios i en suma ser tal, que si estuviese en Europa, pudiera repetir para Corte. Pues, si es una ciudad de tanta ostentación. ¿Por qué envidia a Córdoba una prerrogativa de que la tienen en posesión tantos pontífices i tantos reyes? Y yo me atrevo a asegurar que Córdoba es más propósito que Buenos Aires para los estudios . En Buenos Aires, prosigue el obispo, "hai mucho que ver i en qué se deleiten los sentidos i nada les ofrece Córdoba en que se puedan divertir. Es, pues, consiguiente que aquí sea mayor la estudiosidad i aplicación, porque no teniendo la juventud aquella variedad de objetos que los podían embelesar en Buenos Aires, precisamente ha de estar más vigoroso su entendimiento para aplicarse a las faenas del estudio".[21]

El Consejo resolvió que la Universidad continuara funcionando en Córdoba, porque allí estaba "más en el centro y tierra adentro".[22]

Los cursos de teología y demás enseñanza que impartían los jesuitas en sus colegios de México redundaban en beneficio de la sociedad. El padre procurador general de la Compañía Francisco de Porres aseguraba que esa enseñanza se impartía para que "los hijos de los vezinos de esa tierra se ocupasen en recivir buena doctrina y en el exercicio de las letras". Los jóvenes que antes estaban ociosos ocupaban el tiempo en loables ejercicios. De esa manera se han descubierto "muy buenos subjetos y avilidades".[23]

Que por otra parte los jóvenes o las familias aspirasen a ocupar puestos en la sociedad, buscando un tanto el prestigio social o una solución de futuro, era presumible. Y entonces aquí aparece un factor de presión social. El lugar que ocupaba el prebendado, el teólogo, el religioso, el evangelizador en una sociedad colonial era incuestionable. Atraía a la vez a los ideales religiosos como a las aspiraciones sociales de los pueblos. Estas circunstancias reforzaban el clima vocacional. Era como si desde la sociedad se exigiese la organización de estudios eclesiásticos y, consecuentemente, teológicos. Organizados los estudios teológicos surgió la figura social del profesor de teología.

Los jesuitas al evaluar sus colegios mexicanos en pleno siglo XVI tuvieron conciencia de que con la enseñanza no sólo se servía a la Iglesia, sino también a la república.

> Primeramente —decían— es nuestro Señor muy servido en esta obra, porque en ella se trata de criar ministros para su servicio, en su Iglesia,

21) Alfredo Pueyrredón, *La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana, en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía.* Mendoza, Argentina, Marzo 30 - Abril 9, 1949, Tomo III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 2109.
22) *Idem.*
23) Philippus II, Rex Martino Enriquez de Almanza, Prov. San Lorenzo 14 Aprilis 1579, en Félix Zubillaga SJ., *Monumenta Mexicana, I,* (1570-1580), Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, p. 454.

para todos los oficios así espirituales como temporales; pues de los tales colegios han de salir personas tales que tengan el régimen espiritual y temporal, así como de la ollería o horno de vidrio salen todos los vasos para el humano ministerio. Lo segundo es la república, mucho honrada y servida con la tal obra, pues le crían hijos doctos y virtuosos, y es como cosa cierta que no hay mayor riqueza en una república que haber muchas y doctas y buenas personas, aunque todo lo demás faltase; y por el contrario, no hay mayor pobreza en una república que haber falta de las tales personas, aunque tenga gran riqueza y prosperidad. [24]

La colonia hizo aparecer la figura del obispo, del evangelizador, predicador, ministro de Dios. Y también del profesor, del asesor teológico, del canonista y del estudiante de teología o derecho. Desde entonces la sociedad colonial se enriqueció con estos tipos sociales. Los quiso tener en su seno. Según su rango y posibilidades, la sociedad colonial los llegó a jerarquizar y a promocionar.

III. LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGIA

La posibilidad de contar con una enseñanza de teología dependía del nivel humano de las regiones. No existían las mismas posibilidades en Lima que en Santiago de Chile; pero ni siquiera en Quito o Guatemala que en Asunción o Buenos Aires. En Lima, por ejemplo, existió la cátedra en la catedral. En tiempos del arzobispo fray Jerónimo de Loayza se enseñó gramática. Después se organizaron lecciones de sacramentos. El arzobispo deseaba organizar incluso un Estudio General en su catedral.[25]

Los religiosos también poseían sus estudios en sus conventos. En los dos conventos franciscanos de Lima existían once cátedras a mediados del siglo XVII. En el de San Francisco enseñaban tres lectores de teología, uno de teología moral, dos de lógica y filosofía, uno de humanidades y gramática y dos maestros de estudio. En el de San Buenaventura enseñaban tres lectores de teología y uno de artes.[26]

Los dominicos resolvieron en 1548, durante la celebración del capítulo general efectuado en Cuzco, crear un Estudio General en Lima. La Universidad Real y Pontificia de San Marcos funcionó en el convento del Rosario de la ciudad de Los Reyes. Hasta 1571 fue dirigida por los dominicos. Después se independizó.

Los mercedarios poseían sus centros de estudios en sus conventos de Lima y Cuzco. Contaban con cátedras de teología y gramática. También los agustinos y jesuitas organizaron sus centros de estudios.

En el colegio de los jesuitas de México se formaban los hermanos estudiantes jesuitas, 40 teólogos y 34 filósofos, de acuerdo a los datos suministrados por la carta ánua de la provincia de Nueva España firmada en México el 17 de abril de 1582. Pero también acudían unos 300 estudiantes a las siete clases que regentaban los jesuitas, a saber, tres de gramática, una de retórica, una de filosofía y dos de teología. La carta ánua comentaba que de esta actividad docente se habían seguido

24) Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX.* México, América Central, Antillas. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 556.
25) Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 1532-1600, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1953, p. 344.
26) *Ibid.* , p. 341.

grandes beneficios. "Tanto de más consuelo, quanto la tierra es más aparejada a vicios, y la necessidad de que los ministros sean para esta gente nueva los que deben mayor". Entre los estudiantes los había de muy buenas aptitudes.[27] Con frecuencia se realizaban actos públicos de teología en este colegio de México. El arzobispo Pedro Moya de Contreras acudía a los actos y arguía en ellos.[28]

El padre provincial propuso a la consideración de la congregación provincial reunida en México si acaso convenía que los estudios fuesen más cortos o no. La congregación pidió estudios "bien exactos" en artes y teología. A los maestros se les debía encarecer que quitasen cuestiones impertinentes. Los estudios de teología debían durar tres años y los de artes dos y medio. Los estudiantes que no tuviesen capacidad para seguir esos estudios podrían cursarlos más llanos y breves en otra parte fuera de México. Pero el Padre General no consintió que se acortasen los estudios. En la Compañía de Jesús debían mantenerse los tres años para los estudios de filosofía y los cuatro años para los de teología.[29]

En el Brasil colonial se produjeron fenómenos semejantes.[30] La reflexión tuvo que surgir en contacto con una realidad local o en la marcha de la acción evangelizadora de la Iglesia. Primero nació una reflexión desarticulada y ocasional. Después se fue articulando y ganando en permanencia.

Todo viene de Portugal o se crea de acuerdo a moldes aportuguesados. El sermón, la polémica, la catequesis son accesibles a un corto número de interesados. Los públicos de la iglesia serían los que se encontraban más a mano. Eran épocas en que la palabra oral predominaba sobre la palabra escrita. El oyente sobre el lector. Un representante de esta época fue el P. Antonio Vieira SJ, (1608-1697). En Brasil hubo estudios teológicos en los conventos. Pero no se fundó universidad.

El proceso de creciente maduración de la actividad teológica recibió, como en las Indias españolas, el influjo de la ilustración. Creció la confianza en la razón; surgió el principio del progreso, y se procuró la fidelidad a lo real.

Hacia mediados del siglo XVIII funcionaba una o dos cátedras de teología en el colegio San Ignacio de Buenos Aires.[31] Como es sabido los estudiantes jesuitas se formaban en Córdoba. Por consiguiente, la enseñanza de la teología en Buenos Aires se impartía posiblemente a

27) Carta ánua de la Provincia de Nueva España. México, 17 Abril 1582, en Félix Zubillaga SJ., *Monumenta Mexicana, II,* (1581-1585), Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1959, p. 74.
28) *Idem.*, p. 75.
29) Acta Congregationis Provincialis Novae Hispaniae in urbe Mexicana celebrata diebus 5-15 Octobris 1577, en Félix Zubillaga SJ., *Monumenta Mexicana,* I; (1570-1580), Roma Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, p. 312s. Sobre el estudio de la teología en Nueva Granada, véase la obra de José Abil Zalazar, *Los estudios eclesiásticos en el Nuevo Reino de Granada* (1563-1810), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, pp. XXIII-781.
30) Histôria Geral Da Civilizaçao Brasileira sob a direçao de Sergio Buarque de Holanda, Tomo I, s, *A época colonial, 2o. volume, Administração, Economia, sociedades,* São Paulo, 1973, 3a. edição, Difusão Européia do Livro, pp. 91-105.
31) Juan Isern, *La formación del Clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús* (Reseña histórica), Buenos Aires, ed. San Miguel, 1936, p. 53.

seminaristas. Además de estos centros de enseñanza de teología en Buenos Aires y en Córdoba, los jesuitas poseían otro en Asunción. Estos centros de estudios ayudaban a preparar al clero de las diócesis de Tucumán, Asunción y Buenos Aires.[32]

Al ser expulsados los jesuitas en 1767, se organizó en Buenos Aires el Real Colegio de San Carlos, también llamado Carolino. Este colegio sucedió al de San Ignacio en la enseñanza de la filosofía y la teología. El colegio existió desde 1773 pero fue inaugurado oficialmente el 3 de noviembre de 1783.[33]

En 1784 hubo 28 estudiantes de teología en el colegio de San Carlos. 1788 fue un año récord con 37 estudiantes. Después los matriculados oscilaron entre 25 y 15 estudiantes de teología. Con las invasiones inglesas y la revolución se vaciaron las aulas del carolino. El edificio fue destinado a cuartel. Hacia 1810 ya casi no existían estudios en Buenos Aires.[34]

Para la formación del clero llamado secular el Concilio de Trento encomendó a los obispos, que cada uno en su diócesis erigiese un seminario. Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, fundó el seminario en su sede para cumplir con el mandato del concilio. Sobre este tema de los seminarios remito al capítulo quinto de mi libro "Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica".[35]

En Buenos Aires existió también un seminario para la formación de los presbíteros. Después de la expulsión de los jesuitas se procuró organizarlo. Quedó consolidado en tiempos del último obispo de la época colonial que se desempeñó en Buenos Aires fray Benito de Lué y Riega.

A mediados del siglo XVIII estuvieron en Montevideo algunos presbíteros muy preparados, como el P. Rivas, quien inició a José Manuel Pérez Castellano en la filosofía, Cecilio Sánchez, Cosme Agulló, Eusebio Castañares, Ignacio Pereira, José Sánchez Labrador y José Guevara.[36] No se descarta que ellos hayan iniciado a la juventud montevideana en los estudios superiores.

En 1782 los padres franciscanos de Montevideo, que poseían un colegio, obtuvieron permiso para ampliar su convento. En contrapartida debían enseñar filosofía y teología. Sin embargo, el padre visitador José Basalo determinó, en junio de 1783, no iniciar los cursos de filosofía y teología sin antes preparar a los jóvenes estudiantes. Los cabildantes urgían como una necesidad la presencia en Montevideo de hombres doctos para guiar la enseñanza de la juventud.

El definitorio de los franciscanos designó, el 11 de diciembre de 1786, como lector de filosofía, a fray Mariano Chambo. Era santafeci-

32) Entre los teólogos importantes del Río de la Plata, Guillermo Furlong destaca al P. Domingo Muriel, cfr. capítulo XI. *Filósofos, teólogos y jurisconsultos* en Guillermo Furlong, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, S.A., 1946, pp. 133-143.
33) Juan Isern, *La formación del Clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús* (Reseña histórica), Buenos Aires, Ed. San Miguel, 1936, p. 81.
34) *Ibid.*, p. 82.
35) Juan Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú.* Montevideo, 1975, pp. 229-270.
36) Esta información sobre Montevideo se toma de Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de La Plata*, 1536-1810, Buenos Aires, editorial Guillermo Kraft Ltda., 1952, pp. 387-396.

no. Se pensaba en una cátedra de filosofía. La de teología quedaba para más adelante. A fines del siglo XVIII se podía cursar filosofía en el convento San Bernardino de Montevideo. El estudio de la filosofía duraba tres años. Por los papeles de una disputa se colige que en las clases de filosofía se seguía la orientación de Duns Escoto. Los estudiantes montevideanos, al carecer de cátedra de teología, se veían obligados a suspender sus estudios.

Cuando a fines de 1789, o principios de 1790, fray Chambo finalizó su curso de filosofía, el síndico procurador general de la ciudad de Montevideo Bernardo de la Torre se dirigió al cabildo de Montevideo mostrándole la necesidad de erigir cátedras de teología. Los egresados de las cátedras de filosofía que quisiesen continuar sus estudios se veían forzados a radicarse en Córdoba o en Buenos Aires. Los franciscanos accedieron a las súplicas del cabildo y organizaron tres cátedras de teología: prima, vísperas y moral. El estudio completo de la teología se podía efectuar en cuatro años. Quedó como un deseo de los montevideanos el poder contar con una cátedra de moral.

Cuando corrió el rumor de que los franciscanos trasladaban las cátedras de Montevideo a Salta, los vecinos de esa ciudad redactaron un memorial, en el cual dejaron ver qué significaba para ellos la posibilidad de contar con una enseñanza de teología. Al visitador de la orden le hacían conocer "el fatal golpe que lleva la Patria con esta alteración, pues, además, de no serle honorífica, frustra los más sanos fines en que se fundó, para pedir a la Providencia los dichos estudios".[37] El cabildo se propuso apelar ante el virrey de Buenos Aires y ante la corona.

Las presiones ante los franciscanos fueron considerables. El 24 de mayo de 1793 el capítulo, reunido en el Convento Grande de Nuestra Señora del Pilar de la Recoleta de Buenos Aires, eligió profesores de artes, teología moral y dogmática, para el convento de Montevideo.

Por todas partes hubo centros donde se impartía la enseñanza de la teología en la época colonial. La teología se podía aprender del maestro; en la cátedra obispal de la catedral, en los conventos o colegios de los religiosos, en la universidad, o en el seminario. La abundancia y calidad de los profesores y de los estudios organizados de teología dependía del grado de desarrollo de la región. No todas las ciudades tuvieron las mismas posibilidades. Ni todas fueron condenadas a tenerlas en el nivel en que originariamente las lograron.

El ambiente que se respiraba en esos centros de estudios de teología era singular. En todos ellos se vivía una especial atmósfera postridentina. La reforma del clero auspiciada por el Concilio de Trento exigía ministros capacitados y virtuosos.[38] Por otra parte, eran centros de estudios de alguna manera referidos al Papa, al rey y al derecho de patronato. Tal como se desprende de un estudio aún inédito sobre la fundación de universidades en el siglo XVIII.[39]

El libro y la biblioteca fueron auxiliares para el aprendizaje de la teología.

37) *Ibid.* , pág. 394.
38) Juan Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú.* Montevideo, pp. 100-107.
39) Juan Villegas, *Die Universitätsgründungen Hispanoamerikas in dem 17. Jahrhundert ausser San Carlos de Guatemala,* Köln, manuscrito, 1966, pp. 1-25.

El libro, por lo general, fue traído de España. Con todo, en algunos centros culturales de importancia hubo imprentas en funcionamiento. Si bien existían prohibiciones legales para la circulación de libros no católicos; libros referentes a los asuntos de Indias que no contasen con la aprobación del Consejo de Indias, y de otros que se consideraban perjudiciales, sin embargo, existió este auxiliar importante del libro y de la biblioteca para el aprendizaje de la teología. Primero porque los libros no prohibidos abundaron y, segundo, porque a pesar de las prohibiciones aquellos libros existían, se leían y circulaban.

Las órdenes religiosas disponían de relativamente buenas bibliotecas. En el virreinato del Río de la Plata, la biblioteca de la Universidad de Córdoba llegó a poseer diez mil volúmenes; algo menos la del colegio San Ignacio de los padres jesuitas y más de seis mil la del colegio de Santa Fe también perteneciente a la Compañía de Jesús.[40]

La biblioteca de Montevideo poseía dos mil libros.[41] En cada reducción jesuítica había una biblioteca de trescientos a cuatrocientos volúmenes. La de San Borja tenía 716; la de San Pedro, 834; la de Itapúa, 530; la de Santos Mártires, 382, y la de Candelaria más de 3.700. En las reducciones de Chiquitos había en las bibliotecas jesuíticas más de dos mil volúmenes; 5.200 entre los Mojos; 3.600 en las misiones del Uruguay y cerca de siete mil en las del Paraná.[42]

Además existían bibliotecas privadas. La biblioteca del Dr. Juan Baltasar Maziel era particularmente importante. El inventario de la biblioteca de Maziel arrojó un total de 1.099 volúmenes. Sobre diversos ramos del saber como teología, historia, literatura, derecho y ciencias. Maziel leía en griego, latín, francés, italiano y portugués. En su biblioteca se encontraban obras de Voltaire, Bossuet, Bayle y Fenelón.[43]

Las bibliotecas de los religiosos fueron importantes. Es indudable que ellos podían introducir libros con más libertad. No sólo libros religiosos sino de otras materias. Los educandos tenían posibilidad de recibir para su lectura estos libros. La relación de los hombres cultos con los religiosos era evidente. Las grandes bibliotecas pertenecían a aquellos particulares que habían estudiado en los centros de enseñanza. De tal manera que para obtener libros había que acudir o a los conventos de los religiosos o a esos particulares que estaban relacionados con los centros docentes. Desde entonces fue posible una formación libresca casi autodidáctica.[44]

El virrey de Nueva Granada obispo de Córdoba, que fundó el

40) Juan Pablo Echagüe, *Libros y Bibliotecas. Su influencia y desarrollo en el Proceso Histórico Argentino*, en *IIo. Congreso Internacional de Historia de América reunido en Buenos Aires en los días 5 a 14 de julio de 1937*, tomo I, Buenos Aires, Academia Nacional de Historia, 1938, p. 104.

41) Sobre la biblioteca de los jesuitas de Montevideo véase Carlos Ferrés, *Epoca Colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo*. Prólogo de Juan Villegas S.J., Biblioteca Artigas, Colección Clásicos Uruguayos, volumen No. 147, Montevideo, 1975, pp. 196-199.

42) Guillermo Furlong, *Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense*, Buenos Aires, Editorial Huarpes S.A., 1946, p. 238.

43) Juan Pablo Echagüe, *Libros y Bibliotecas. Su influencia y desarrollo en el Proceso Histórico Argentino*, en *IIo. Congreso Internacional de Historia de América reunido en Buenos Aires en los días 5 a 14 de julio de 1937*, tomo I, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1938, p. 105.

44) Nicanor Sarmiento, *Historia del Libro y de las Bibliotecas Argentinas*, Buenos Aires, Imprenta Luis Veggia, 1930, p. 14.

colegio y universidad de Bogotá en 1798 afirmaba, refiriéndose a los americanos: "Los que tienen conocimientos científicos, puede decirse que los han adquirido más bien en sus gabinetes y a esfuerzos de un estudio particular auxiliados de sus propios libros que en colegios y aulas públicas".[45] Y Humboldt podía escribir que "por otra parte se observa un gran movimiento intelectual, una juventud dotada de rara facilidad para posesionarse de los principios de las ciencias. Tanto en México, Bogotá y Lima las ciencias naturales y las matemáticas se hallan muy difundidas, lo mismo que las escuelas de minería y academias de pintura y escultura".[46]

Además de los centros de estudios, los profesores y los libros y bibliotecas, en la época colonial existían imprentas. Estas proveían de obras a los estudiosos. Desde el siglo XVI y en forma relativa a su desarrollo. La imprenta fue otro auxiliar para el estudio de la teología.

La teología que se enseñaba era la escolástica. Se seguía a Santo Tomás de Aquino. Cuando los centros de enseñanza estaban regidos por los franciscanos se percibía el influjo de Duns Escoto. Cuando estaban orientados por los jesuitas, el de Francisco Suárez.

El padre provincial de la provincia del Paraguay P. Diego de Torres escribía en febrero de 1613 al padre general. Le expresaba que los estudiantes y maestros de Córdoba trasladados a Santiago habían recibido el encargo de que "con parecer de los Padres, que se siguiesen nuestros autores y leyesen por ellos, siguiendo principalmente al P. Francisco Suárez, y no dejando en alguna otras cosas al P. Gabriel Vázquez, de que se han seguido muy buenos efectos...". Tres años después se le enviaba al padre general "un papel de las razones y motivos que hubo para comenzar a asentar en esta Provincia la doctrina del P. Suárez y tenerle por expositor de Santo Tomás".[47]

Asegura Furlong que Suárez fue el pensador que ejerció mayor influjo en el Río de la Plata durante los siglos XVII y XVIII.[48] Al producirse la expulsión de los jesuitas, los franciscanos se encargaron de la Universidad de Córdoba y la abrieron a la filosofía moderna. En cambio, el colegio carolino de Buenos Aires, dirigido por ex-alumnos jesuitas, abandonó el cartesianismo y volvió a los grandes maestros de la escolástica.[49]

Los estudios relativos al Río de la Plata señalan que ya en las postrimerías de la época colonial se notaba una inquietud cultural acorde con los tiempos modernos. Inquietud que no afectó tanto a la teología cuanto a la filosofía y a las ciencias naturales.[50] Y desde ahí se

45) *Idem.*, p. 19.
46) *Ibid.*
47) Guillermo Furlong, *Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense*, Buenos Aires, Editorial Huarpes S.A., 1946, p. 135.
48) *Ibid.*
49) Juan Carlos Zuretti, *Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Argentina, Marzo 30 - Abril 9 1949*, Tomo III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 2128.
50) "Maestros y discípulos se familiarizaban con Descartes, Leibniz, Malebranche y aun Spinoza, diríase que estaban deslumbrados por el brillo de sus ideas, muchas de las cuales sostenían como fervientes partidarios". Alfredo Pueyrredón, *La Enseñanza de la Filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina. Marzo 30 - Abril 9, 1949*, Tomo III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 2115.

hicieron sentir corrientes reformistas en los centros de estudios coloniales.

Un ejemplo sería la Universidad de Córdoba. El plan del deán Gregorio Funes, que estableció en la universidad en el año 1808, acortaba un tanto la duración de la enseñanza de las disciplinas propiamente filosóficas librándolas de cuestiones sutiles y de discusiones ociosas. Para que los alumnos se puedan formar "en los principios de la sana razón".[51] La reforma de Funes concedía notoria preferencia por las ciencias exactas y experimentales.

Según Luque Colombres, los estudios filosóficos en la Universidad de Córdoba, durante los últimos años de la dominación española, perdieron su autonomía. Se convirtieron en estudios formativos. Recibieron la misión de preparar a los jóvenes destinados a cursar en las facultades de derecho y teología.[52] Quiere decir, entonces, que al final de la época colonial y a atenerse por la situación de la Universidad de Córdoba, los estudios de la teología ganaban en consideración.

En el *Ensayo Histórico* del deán Funes se describe el estudio de la teología en la Universidad de Córdoba:

> El estudiante, una vez finalizada la filosofía, pasaba al estudio de la teología para cuya enseñanza había cinco cátedras; dos de teología escolástica, una de moral, otra de cánones y la última de escritura. El catedrático de escolástica, que era el de prima, dictaba todos los días la primera hora de la mañana; el otro, que era el de vísperas, la primera de la tarde; los otros dos alternaban, con un día de intercalación, la segunda hora de la mañana, la segunda de la tarde siempre se empleaba en la conferencia.
> El catedrático de escritura sólo enseñaba los domingos por la mañana. Los ejercicios y prueba con corta diferencia eran los mismos que en la filosofía.
> El curso teológico duraba cinco años y medio, los tres y medio primeros eran de rigurosa asistencia en las aulas. En los dos restantes cesaba la asistencia diaria seguían los estudiantes en la clase de pasantes, en cuyo tiempo sostenían cuatro funciones de aprobación y reprobación, que se llamaban parténicas. La carrera se coronaba con una función pública por mañana y tarde, que daba principio por una lección de hora sobre el punto que dos días antes le hubiese tocado en suerte. A los dos años y medio de empezada la teología se recibía el grado de maestro en artes, y a la conclusión los de licenciado y doctor.[53]

En la Universidad Javeriana del Nuevo Reino de Granada se enseñaba el método escolástico rigurosamente. El catedrático seguía a algún autor. La asignatura se dividía en varios tratados. Estos se componían de tesis. Diariamente se estudiaban una o dos tesis. Primero se enunciaba la tesis y se explicaban los términos; se mencionaban sus adversarios sintetizándose sus posiciones; se determinaba el grado de certeza de la proposición de la tesis, y se la probaba utilizando tres caminos de argumentación: escriturístico, el de la tradición de la Iglesia y el racional. Cuando la tesis era de filosofía se echaba mano de los argumentos de razón. Después de la prueba se concluía rebatiendo las argumentaciones de los adversarios.[54]

51) Carlos A. Luque Colombres, *La Enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante los últimos años de la dominación española*, en *Idem.*, p. 2101.
52) *Idem.*, p. 2102.
53) Roberto I. Peña, *Noticia sobre la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico (1614-1767)*, en *Idem.*, p. 2105 s.
54) José Abel Salazar, *Los Estudios eclesiásticos en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, p. 673.

Un momento importante de la historia de los estudios superiores en las colonias lo constituyó el siglo XVIII. La expresión incluye al Brasil. Fue entonces en que apareció la nueva corriente científica, que acentuaba una preocupación por la experimentación, y ese fenómeno cultural que dio en llamarse ilustración.

La ilustración no fue un fenómeno exclusivamente americano. Fue una especie de mesianismo. La ilustración quiso romper con la cultura demasiado abstracta y teológica del pasado, demasiado escolástica. Levantó la bandera de la razón para la cual no existen los misterios. Quiso dominar para el hombre el paraíso de la naturaleza.[55]

Gracias a los jesuitas se introdujo también el probabilismo. Sus reglas, expresadas en silogismo, fueron las siguientes: "lícito es seguir la opinión verdaderamente probable; la opinión menos en concurso con la más probable, es probable verdaderamente; luego es lícito seguirla".[56]

Las nuevas ideas y la enseñanza de las teorías del derecho, llenas de sugerencias suarecianas, influyeron en la formación de los hombres de la independencia americana. Una generación de hombres inquietos que había viajado por Europa se había abierto a las nuevas ideas.

Para el Río de la Plata el centro de formación estuvo principalmente en Córdoba y en Chuquisaca, Bolivia. Ambos habían sido centros de enseñanza superior regidos por la Compañía de Jesús hasta el momento de su expulsión acaecida en 1767. Por herencia conservaron la tradición del suarecianismo jesuítico.

La Universidad de Chuquisaca le confirió un carácter jurídico -social-económico al contenido político de la emancipación.

Los borbones, al desterrar a los jesuitas en 1767, habían pretendido, entre otras cosas, limpiar sus reinos de las enseñanzas jesuíticas. Llámense Suárez y probabilismo. Sin embargo, en el correr del tiempo la universidad colonial, tan impregnada de teología, aunque algo renovada por los nuevos tiempos, iría a constituirse en la formadora de los dirigentes del movimiento emancipador.

Durante el gobierno de Manuel Godoy, en el período comprendido entre 1793 y 1808, se realizó un intento por anular el espíritu de la Inquisición. Se quiso liberar las conciencias. Abrir los espíritus a las ciencias. Esta liberalización creaba inquietudes que pronto se trasmitieron en las colonias en situaciones favorables para nuevos fermentos espirituales.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

La Iglesia al quedar constituida desde la decisión pontífica y de los Reyes Católicos en pieza importante de la colonización trajo consigo e implantó no sólo su liturgia; su organización con obispos y parroquias; su evangelio y tradición; sino también su teología, sus teólogos y sus centros de enseñanza de teología. Parecería como que la Iglesia tuviese una vida intelectual que la conduce a producir teología.

El Pueblo de Dios ha sido convocado en alguna parte por la

55) Juan Manuel Pacheco, *La Ilustración en el Nuevo Reino*, "Montalbán UCAB", Caracas, 1975, pp. 9-181.
56) Nicanor Sarmiento, *Historia del Libro y de las Bibliotecas Argentinas*, Buenos Aires, Imprenta Luis Veggia, 1930, p. 22.

palabra de Dios. Ya aparecerá el teólogo que en nombre del Pueblo elaborará esa palabra de Dios recibida. Con el Pueblo de Dios habrá teología, teólogos y enseñanza de la teología.

José Ingenieros en *La Evolución de las Ideas Argentinas* escribió lo siguiente:

> La mentalidad colonial, analizados sus elementos éticos, sus instituciones políticas efectivas y sus órganos de cultura, presenta tres rasgos característicos y convergentes: absolutismo político, absolutismo económico, absolutismo religioso. Era imposible la existencia de instituciones representativas que hicieran pesar el voto de los gobernadores en la administración colonial; el régimen económico, constituía una rígida armazón de restricciones a toda iniciativa productora o comercial; los privilegios de la religión oficial eran coactivos de toda libertad de creencias y obstruyentes de cualquier anhelo de renovación cultural.[57]

Para Ingenieros el panorama de la cultura colonial era muy pobre, y estaba viciado. Tal es el juicio compartido por los liberales del siglo pasado.

No se recuerda este juicio para entrar en una controversia y salir a defender la cultura colonial. Las investigaciones históricas servirán para matizar estos juicios ligeros y lapidarios a lo Ingenieros.

Y, sin embargo, merece subrayarse una comprobación. En el juicio de Ingenieros la cultura colonial fue considerada como uno de los componentes de la colonia. Esa colonización requería una cultura. Esta relación entre la teología y la colonia la encontramos a cada paso. Porque la colonia fue lo que fue, requirió el aporte de la teología. Muchas veces la teología salió al encuentro de la colonia censurándola, como en el caso de la condena de los teólogos a la encomienda, otras, acompañándola, como en el caso de los defensores del derecho de patronato.

La colonia, esa colonia histórica, creó e hizo necesario al teólogo, la teología y la enseñanza de la teología.

57) José Ingenieros, *Obras Completas de José Ingenieros*, Vol. 13 (Tomo I), *La Evolución de las Ideas Argentinas. Primera Parte: La Revolución*, Buenos Aires, Elmer Editor, 1956, p. 53.

Justicia y solidaridad en el Chile colonial

Este artículo nos resume la lucha por la justicia y la solidaridad de la Iglesia con el pueblo indígena durante la Colonia en Chile.
El autor busca las raíces históricas de la dimensión profética de la Iglesia, para justificar teológicamente la práctica actual de solidaridad con los pobres que realiza la Vicaría de la Solidaridad, organismo oficial de la Iglesia de Santiago de Chile. Además de la nutrida información histórica de este ensayo, nos ofrece en forma muy resumida la argumentación teológica que animó e hizo eficaz la práctica de la justicia y de la solidaridad. Este trabajo, hecho en Chile, debería ser también realizado en todos los países latino-americanos, para descubrir histórica y teológicamente nuestra identidad cristiana y eclesial.

I. SOLIDARIDAD Y OPOSICION A LA GUERRA DE EXTERMINIO AL PUEBLO INDIGENA

> . . .(los) excesos que el furor militar y desordenada codicia despertó en algunos de aquellos primeros soldados que, como tales y como quien tiene siempre hecho el oído a la confusión y ruido de la milicia y la vista a ensangrentar las manos en todo lo que hace resistencia y se atraviesa a su impetuoso orgullo y querer, tuvieron menos atención a la equidad y justicia con los indios. . .
> (Alonso Ovalle, *Histórica Relación del Reino de Chile*, Lib. IV Cap. 1)

A. Los primeros gestos de la solidaridad con el pueblo indígena de Chile: Gil González de San Nicolás (1557-1564)

Una de las primeras voces, elocuentes y proféticas que se alzaron en Chile por la defensa solidaria del pueblo indígena ante la guerra ofensiva de los españoles fue la del religioso dominico Gil González de San Nicolás.

El fundamento de su denuncia radicaba, según sus propias palabras, en la causa del Evangelio y de los pobres: "... por cumplir con lo que debo al Evangelio y al amparo de los prójimos afligidos. . .".

La solidaridad con los "prójimos afligidos", en este caso, el pueblo indígena chileno lo conduce a criticar la injusticia antievangélica del guerrero español. Leemos, por ejemplo, en su *Relación de los agravios que los indios de las provincias de Chile padecen:*

> . . . son las crueldades que al presente los españoles usan con ellos tan inhumanas y fuera de término, que claramente muestran su injusticia y dañada pretensión, y que derechamente van los españoles contra el Evangelio. . .
> . . . matando y robando a los indios, tomándoles sus mujeres e hijos, quemándoles los pueblos y comidas, cortándoles las chacarras en berza, destruyéndoles la tierra, escandalizándolos, finalmente sólo pretendiendo servirse de ellos, como lo han hecho y hacen el día de hoy de los que tienen subjetos por fuerza. . .

Desde que llegó a Chile Gil González se opuso a la guerra contra los araucanos. En particular se mostró en oposición abierta a las campañas militares del Gobernador Francisco de Villagra. Predicaba la rebe-

lión y la deserción al ejército imperial en campaña. En esas oportunidades, decía a los soldados que se iban al infierno si mataban a los indios.

Y no sólo ellos. Asimismo los juristas y licenciados que discurrían ficciones con tal de justificar la guerra ofensiva. De esa manera labraban su propia condenación eterna.

Aún más. Junto con los militares y juristas, la propia Iglesia no deja de ser culpable de la agresión injusta. Dice el religioso dominico en su *Relación de los agravios* ya citada:

> ... culpa de los eclesiásticos, frailes y clérigos, que, pretendiendo sus intereses y contento de los hombres, les predican lo que ellos (los españoles) quieren, y viendo cómo viven los confiesan sin que se enmienden...

Este es el testimonio del fundador de la orden de los dominicos en Chile. El testimonio profético de la solidaridad con el pueblo indígena. Su voz inicia, de algún modo, la defensa del indio chileno sin compromisos ni claudicaciones, la solidaridad con "estos miserables, por quien nuestro Maestro y Redentor Jesucristo padeció", como dice personalmente en sus cartas.

B. Los franciscanos de Chile en la lucha por la paz y la solidaridad durante el siglo XVI

"Escándalos y crueldades que en estas tierras se cometen en ofensa de Nuestro Señor Jesucristo".

La orden franciscana se manifestó desde los comienzos del Chile Colonial como una instancia poderosa en la lucha por la paz y la solidaridad con los indios. En particular, ellos también se sumaron a la resistencia contra la política de agresión del Gobernador Villagra.

En ese sentido, tres de ellos, Juan de Torralba, Cristóbal de Rabaneda y Antonio de Carvajal se dirigieron al gran Apóstol y Padre de Indias, Bartolomé de Las Casas.

La injusta violencia y la crueldad colonial en Chile alcanza dimensiones inusitadas, nunca vistas en toda América.

> ... los escándalos y crueldades que en estas tierras se cometen en ofensa de Nuestro Señor Jesucristo y en infamia de su ley evangélica, inmaculada y suavísima y grande perdición de los tristes indios... en esta tierra... pasaron las crueldades y escándalos que V.S. dice en un su tractado... aún nos parece que en algunas cosas se aventajaron acá,... y ansí había acá discípulos que se aventajaron en crueldad a sus maestros que V.S. había visto,...

Hace falta en Chile, pues, una instancia operativa e institucional que vele por la justicia y los derechos humanos violados:

> ..., provea para esta tierra una Audiencia, que lo demás es nunca hacer nada sino cargar de cada día más S.M. la conciencia, y irse acabando los pobres indios sin más bien de enriquecer a S.M. y a los españoles, y condenarse los unos y los otros...

La injusticia concreta denunciada por los franciscanos es la agresión desatada por el Gobernador Villagra al pueblo indígena. Los franciscanos le piden a Las Casas que tenga confianza en la veracidad de esta denuncia por violación de los derechos humanos y no le crea a los agentes oficiales del Gobierno de Chile:

> ... entendemos van cartas de acá y oro para S.M. que abonan a Francisco de Villagra, mas todo es maldad de cristianos de indios que V.S. ya conosce, y crea más V.S. a tres sacerdotes pobres religiosos, que no a los que llevan oro, pues sabe cuán diferentes son los intereses...

El mismo año 1562, los franciscanos Torralba, Rabaneda y Carvajal que se habían dirigido a Bartolomé de Las Casas denunciando la agresión de Villagra, cinco meses más tarde se dirigen al Rey para pedir que se quite a Francisco de Villagra del Gobierno por ser incapaz de construir la paz en Chile.

Villagra no durará mucho más a cargo del gobierno chileno. Morirá al año siguiente, en 1563, agobiado por la guerra que desató tan odiosamente en contra del pueblo indígena.

La presencia de los cristianos en la resistencia a la agresión del pueblo indígena de Chile era manifiesta en ciertos núcleos franciscanos del país.

Así nos ha quedado consignado por una carta fechada en Talcamávida el año 1568 por el recién nombrado Gobernador Melchor Bravo de Saravia dirigida a la Corte Imperial. En ella da cuenta que los franciscanos plantean la injusticia de la guerra y se niegan a administrar el sacramento de la reconciliación a los conquistadores, jefes y soldados.

Las quejas del Gobernador nos señalan la profética y valiente actitud cristiana tomada por los franciscanos en abierta oposición al poder agresor a través de la solidaridad con el pueblo agredido.

C. Autoridades eclesiásticas de Chile denuncian torturas hechas a los prisioneros de guerra (fines siglo XVI)

Algunas voces de la Iglesia Chilena, junto con criticar la guerra colonial, denunciaban, asimismo, las implicancias concretas de dicha guerra.

Por ejemplo, era costumbre en el ejército español emplear las prácticas más crueles con los prisioneros de guerra, habitualmente amputar los miembros del cuerpo del prisionero. Es el caso, uno de tantos, del Gobernador Alonso de Sotomayor, quien en las campañas de 1584 hizo cortar las manos y las narices a un gran número de prisioneros.

Esto volvió a repetirse en las campañas militares del Gobernador Francisco de Quiñones al finalizar el siglo XVI chileno. Dicho Gobernador, ex-combatiente en Flandes y Corregidor de Lima, procedió sencillamente a quemar vivos a más de treinta caciques prisioneros del distrito de Concepción.

Este hecho produjo indignación en ciertos sectores de la Iglesia Chilena. El vicario provincial de los religiosos agustinos, Juan de Vascones, presentó un memorial al Rey donde procede a denunciar todas estas torturas y asesinatos cometidos en la persona de los prisioneros indígenas.

El artículo 10 de su *Memorial de lo que pide Chile para su restauración y remedio* lleva el título preciso: *Que no se usen crueldades*

Básicamente critica al poder político y militar que promueve y ejecuta estos atentados a los derechos del pueblo indígena. En concreto, enjuicia esta actitud como contraria al espíritu cristiano y evangélico:

... los más de los Gobernadores de aquel Reino antepasados, y muchos de sus Capitanes, y aun soldados particulares, procurando traer por este camino al yugo de la obediencia a los enemigos rebeldes, han usado con los que han habido vivos a las manos de grandes crueldades: sacando a unos los ojos, cortando a otros las manos, narices y orejas; cercenando a otros con machetes los pies por medio del empeine con grande inhumanidad; empalando a otros y quemándolos vivos y aun recién bautizados; como pocos días ha mandó hacer don Francisco de Quiñones con más de treinta, que en verdad fue un espectáculo de gran compasión...
... en los enemigos que en ella (la guerra) fueren rendidos o habidos a las manos de otra cualquier manera, en ninguna manera se ejecuten éstas ni otras semejantes crueldades, teniendo atención a que... el cristiano tiene obligación a proceder como cristiano...

D. La lucha por la paz y la solidaridad con el pueblo araucano en el siglo XVII

... ¿no véis, españoles, que hay Dios todopoderoso?... ¿y que os manda que no hagáis mal a nadie? ¿no véis que aborrece todo lo que es malo y pecado, como lo es todo lo que hacéis con los indios?...
(Luis Valdivia habla a los españoles, en Diego Rosales, *Flandes Indiano*, 1674).
... que no hay un dios de Españoles, y otro de Indios, todos los hombres, y todas las cosas no tienen más que un Dios...
(Luis Valdivia, *Sermón Quinto en Lengua de Chile*, 1621).

La guerra de Arauco significaba un gran desafío para el ejército colonial hispánico. Enfrentado a un pueblo amante defensor de su libertad, la Corona Imperial preconizó la guerra ofensiva más dura y despiadada. Esta guerra estaba destinada a beneficiar en general todo el plan colonialista, obteniendo a través del sojuzgamiento del pueblo araucano las ventajas sociales y económicas de los encomenderos (mano de obra, etc.).

A tanto llegó el recrudecimiento de la violencia que se estableció por cédula Real de 1608, la esclavitud indígena. De este modo, todos los prisioneros de guerra se convertían en esclavos para beneficio de soldados y encomenderos.

Era la embestida más feroz del agresor colonial contra el combativo pueblo araucano. Corrían los tiempos del Gobernador Alonso García Ramón.

En medio de la violencia del poder militar, surge un testigo evangélico de la hermandad y solidaridad cristianas. El jesuita Luis Valdivia. Empeñado en criticar la guerra ofensiva, culminará en ejercer una amplia y profunda crítica de la injusticia colonialista.

Desde su peculiar situación de cristiano y de teólogo va a enjuiciar la guerra en sus relaciones con el esclavismo de la dominación. En carta de 1607 expresa:

... decir a V.E. con la obligación que tengo de cristiano... y de teólogo que la raíz total de durar esta guerra y el cebo y fomento della de parte de los indios, es este servicio personal de los indios de paz; este es el mayor enemigo que hay en aquel reino... este es el azote porque Dios castiga a aquel reino y a los de él...

La guerra de Chile significa, desde la perspectiva solidaria y evangélica de Valdivia, la muerte de la mayoría indígena. Dice en memorial al Rey en 1610:

... por ser los indios enemigos nuestros prójimos... (represento a V.M.) que de dos millones de indios que hallaron los españoles en aquel Reino

cuando entraron, se han consumido tanto,... que no han quedado entre todos, así de guerra como de paz, treinta mil indios...

Desde su punto de vista, la resistencia armada del pueblo araucano es conforme a la justicia debido a que constituye una legítima defensa contra la agresión colonial:

... habiendo sido tan injusto el dicho servicio personal, parece cosa consiguiente haber tenido alguna excusa justa estos indios rebelados para defenderse y resistir por medio de la guerra... así la misma continuación de la guerra, que no da lugar a quitar este servicio personal, da excusa justa a los indios para que ellos también la continúen...

La causa de la guerra en Chile, claramente, radica en la agresión europea. Ahí se concentrará la crítica de Valdivia. En vez de ella, debe suscitarse la paz, fruto histórico y sagrado que proclama el Evangelio.

... para el fin espiritual de la salvación de estos indios... consta que es pernicioso el proseguir la guerra, y porque el Evangelio es nueva de paz, y para comenzarse en el mundo, aguardó Dios que hubiese paz general y con la palabra *Pax* le comenzaron a predicar los ángeles, *Pax hominibus bonae voluntatis* y los Apóstoles, y así se ve que para ese fin es mejor cortar la guerra...

Un aspecto particularmente interesante para nosotros es ver la actitud solidaria de Luis Valdivia.

Por una parte, esta actitud solidaria implica, en términos negativos, una enfática denuncia, en nombre del Evangelio y del Juicio de Dios, de la situación de injusticia y dominación sobre el pobre:

... ¿no veis, españoles, que hay Dios todopoderoso?... ¿y que os manda que no hagáis mal a nadie? ¿no veis que aborrece todo lo que es malo y pecado, como lo es todo lo que hacéis con los indios? ¿que el hijo de Dios vino a hacerse hombre para enseñarnos a ser hombres buenos? ¿Y que este Señor ha de venir a juzgar a todos los hombres y que ha de castigar a los que no usan de piedad con los pobres y maltratan a los indios, oprimiéndolos con trabajos injustos de servicio personal, y enriqueciendo a costa de su sangre?...

Por otra parte, la actitud solidaria, en términos afirmativos, significa reconocer en el indio araucano, en este caso, no un enemigo como lo estima el agresor, sino un hermano, objeto del amor universal de Dios. Esto lleva a compartir sus sufrimientos y defender la causa de su vida y su libertad amenazadas:

... Hijos míos, veinte años ha que vine a este reino (de Chile), y en todas las partes que he estado he visto los muchos agravios que los españoles os hacen, los cuales me han lastimado de manera que *no sé si lo sintiera tanto si a mi se me hicieran*, por lo mucho que estos agravios ofenden a Dios, Nuestro Señor, que os crió a vosotros para el cielo como a ellos, y murió por vosotros como por ellos, para cuyo remedio prediqué muchas veces a los españoles, volviendo siempre por vosotros...

Esta actitud engendra una respuesta indiscutible en el pueblo araucano que experimenta vivamente la solidaridad en la alegría, el gozo y el reconocimiento:

... fue singular la alegría de todos los indios y el gusto con que le oyeron, unos llorando y otros riendo, y todos de gozo, sin poderse contener, y fue tal, que un indio de Laraquete, llamado Lepuante, levantando la voz y como fuera de sí dijo: "Estas cosas vienen sin duda guiadas de Dios, pues los medios que se nos ofrecen son tan buenos" ...

Diego Rosales en su *Flandes Indiano* de 1674 nos relata la reac-

ción del cacique Carampangue ante la actitud de solidaridad del teólogo y evangélico Luis Valdivia:

> ... dijo el cacique Carampangue...: si todos los españoles fueran como vosotros... jamás nos alzáramos ni tomáramos armas para matar españoles... de verte y oírte nos tienes tan gustosos y alegres que ni la risa de los prados, ni la alegría de las fuentes, ni el gorjeo de las aves, nos dan tanta alegría como tu vista, tus palabras y tus medios para nuestra quietud y contento...

Lo que planteaba, en concreto, Luis Valdivia, era el cese de las hostilidades por parte de los españoles prohibiendo el paso de la fuerza militar más allá del Bío-Bío. Esto perjudicaba ciertamente al poder económico-militar colonial. El Gobernador de Chile, Juan de Jaraquemada, protesta contra Valdivia diciéndole que se ocupe sólo de su celda y no de cuestiones de guerra. Pero nada podía detener su heroica lucha pacifista y solidaria.

Sus planes logran llevarse a la práctica durante algunos años, que fueron altamente benéficos para el pueblo araucano y para la causa de la paz en Chile.

Sin embargo, en 1625 volvieron a desatarse las agresiones.

Alonso Ovalle, en su *Histórica Relación del Reino de Chile* de 1646 comenta sí la obra del jesuita Valdivia y el restablecimiento de las hostilidades:

> ... la pretensión del padre Valdivia, si se mira con ojos limpios y desapasionados, era muy de amigo y padre, que en este negocio no tenía la mira a otra cosa que a su mayor bien y conservación y al mayor servicio de Nuestro Señor, a que tanto se oponía la guerra ofensiva que pretendía acabar. Pero los interesados en los provechos de la guerra y en el injusto y inicuo servicio personal de los indios (que tan contra ley es, así natural como divina, y aún humana...), no quisieran que nadie se opusiera a sus intereses y dictámenes...
> ... si el demonio fuera capaz de contento y alegría, la hubiera recibido muy grande de haber salido tan bien con la suya, porque con... la vuelta del padre Luis de Valdivia a España, se cerró del todo la puerta al Evangelio...
> (Libro VII. Caps. VI y VII).

II. SOLIDARIDAD Y DOMINACION EN CHILE COLONIAL

> Así quedó repartido el patrimonio.
> La sangre dividió la patria entera.
> Pero cortada fue la tierra
> por los invasores cuchillos.
> Desde la cordillera hasta el océano
> dividieron con árboles y cuerpos,
> la sombra recostada del planeta.
> Las encomiendas sobre la tierra
> sacudida, herida, incendiada,...
> (Neruda, *Canto General III*, 23)

El colonialismo constituye un fenómeno amplio y complejo, pero que guarda una notable coherencia interna a través de sus variadas manifestaciones.

Se trata de un sistema económico, social, militar y político de estrecha y mutua interrelación. Ya hemos visto su aspecto bélico, vale decir, como agresión armada. Ahora nos detendremos en los aspectos económicos y socio-políticos del colonialismo relativos a la explotación encomendera del pueblo indígena chileno.

Aquí veremos la agresión al indio chileno en términos de una do-

minación generalizada a través de la usurpación de sus bienes y la constitución de formas esclavistas de explotación.

Ante estas formas generalizadas de dominación colonial (social, económica, política) surge, una vez más, la solidaridad con el pueblo indígena chileno para salvaguardar sus derechos a la vida, a la libertad, a la tierra, al trabajo justo.

Todos estos derechos fueron arrasados. Desde la solidaridad con los oprimidos deberán reconquistarse uno a uno.

A. El discípulo de Las Casas, Gil González, primer y enérgico gestor de la solidaridad en Chile Colonial, denuncia la explotación de los indios

Ya habíamos citado a Gil González de San Nicolás en su crítica de la guerra. Ahora queremos mostrarlo en su crítica de las injusticias de la encomienda.

En su *Relación de agravios de los indios de Chile* así nos enuncia la explotación:

> ... a los (indios) que tienen ya rendidos los tratan tan contra razón y ley evangélica, y no los quieren para más de para aprovecharse de su trabajo y nunca poner término a su cobdicia...

La encomienda significa para Gil González la explotación indiscriminada de la población con formas comparables al esclavismo. Este sistema produce la más espantosa destrucción de la vida del pueblo indígena chileno:

> ... el que tiene indios encomendados en Chile se sirve de servicio personal de todos los de su repartimiento, chicos y grandes, continuamente, muy peor que de esclavos,... ningún indio es señor de su mujer, hijos ni hijas,... no consienten a las indias hilanderas que se casen, porque dicen que se ocuparán en servir a sus maridos y no hilarán tanto... les estorban la generación y procreación pues no los dejan casar...
> ... si no se pone remedio será la total destrucción de aquella tierra, y de cualquiera otra donde, hobiere la misma injusticia...

La dominación, como vemos, adquiere rasgos indiscutiblemente esclavistas. El pueblo indígena es arrasado y liquidado en la injusticia y puesto en masa al servicio de la explotación.

La Iglesia Chilena no podrá callar este dolor. Continuando la tradición solidaria de Gil González, los Obispos de la Iglesia levantarán su voz en nombre de los derechos humanos de los habitantes amerindios de Chile.

B. El Episcopado de Chile Colonial: baluarte de la solidaridad con el pueblo indígena oprimido por la dominación encomendera

> ... (los Obispos de Chile) habían despertado la conciencia del encomendero, le habían dado a conocer sus deberes y le habían hecho comprender que los indios no eran cosas sino personas a quienes debían el fruto de su trabajo y a quienes tenían obligación de restituir cuanto les hubiesen defraudado de sus derechos...
> (Crescente Errázuriz, *Orígenes de la Iglesia Chilena*).

El Obispo Diego Medellín (1574-1593). Testigo de la injusticia y el dolor indianos

Conozcamos la solidaridad del Obispo de Santiago, Diego Medellín. En primer lugar, detengámonos en la descripción que hace como testigo ocular y, en esa condición, denunciante fidedigno de la indiscriminada explotación masiva del pueblo amerindiano de Chile:

> ... en los pueblos veían mis propios ojos que todos los indios e indias que en ellos estaban ansí viejos como mozos, viejas e mozas, niños e niñas y aún los ciegos y cojos, todos estaban ocupados en trabajos e ocupaciones de sus encomenderos y peor tratados que si fueran salvajes... (1580).

Básicamente, la explotación del trabajo indígena se realizaba en los yacimientos auríferos de Chile. La mayor parte del año los trabajadores mineros servían exclusivamente en la extracción del mineral sin tener posibilidad de disponer de bienes para subsistir el resto del año.

La miseria perseguía al pueblo chileno aborigen: el hambre y la extenuación.

> ... a más de sus trabajos que son muchos, y tantos quel que no los ve no los creerá, según soy informado les echan derramas para pagar los corregidores y para otras cosas; ocupan los ocho meses en minas y dos en ir y venir; y cuando tornan a sus tierras, no hallan qué comer, porque no han sembrado ni lo pueden hacer y porque las chácaras que hacen de comunicad ellos no gozan dellas, porque todo el trigo e maíz e lo demás que cojen se lo llevan y ellos quedan sin sustento... (1587).

Como consecuencia de esta situación aterradora, agoniza y muere.

No puede resistir tal grado de explotación y comienza a desaparecer en la muerte.

El Obispo Medellín da cuenta de la mortalidad indígena;

> ... todos estos naturales andan tan maltratados y tan aporreados, digo los que están de paz, que a más andar se van acabando... (1587).

El Obispo Medellín no sólo se limitará a denunciar públicamente la agresión que sufría el pueblo. En consideración a tanta injusticia y tanto abuso, recurrirá a los poderes dados por Cristo a su Iglesia para enjuiciar la explotación encomendera.

En ese tiempo, nos dice el mismo Obispo, algunos indígenas después de trabajar treinta años en las minas, "no han visto en su vida un sólo tomín". Se sometía al pueblo indígena a trabajos indebidos y en edad indebida, no pagaban sueldos ni la parte que le correspondía en sus labores, y los varones encomenderos se entregaban a toda clase de excesos con las mujeres e hijas del pueblo indiano de Chile.

Fue por todo esto que, durante la Cuaresma del año 1580, mandó a todos los sacerdotes de la diócesis de Santiago que no confesaran a ningún encomendero, a no ser de previo acuerdo de ellos en aceptar un cuerpo de disposiciones jurídicas en favor del indio, básicamente en términos de la supresión del esclavista servicio personal (disposiciones conocidas como tasa de Gamboa).

Vale decir, la Iglesià de Santiago ponía como condición para la reconciliación de los encomenderos con la Iglesia, el abandono de sus prácticas esclavistas.

El Obispo Antonio San Miguel (1569-1590). Un informe sobre los derechos humanos en Chile: la lucha por la creación de la justicia

Otro de los grandes Obispos de Chile en el siglo XVI fue el franciscano Antonio San Miguel.

Obispo en una ciudad que por su nombre ya alude a la dominación colonialista: La Imperial.

Apenas llega a tomar posesión de su sede hace ver en carta al Rey del año 1570 la necesidad de organizar una visita a las encomiendas de la región para conocer de los abusos contra el pueblo indígena y tomar las correspondientes medidas en términos de hacer las indemnizaciones por daños.

La visita se realiza al año siguiente en las ciudades de Imperial y Valdivia y fueron tantos los abusos descubiertos en la visita que las multas cobradas a los encomenderos ascendieron a la suma fabulosa de 150 mil pesos de oro de la época.

El Obispo San Miguel clamaba por las restituciones de bienes injustamente arrebatados y crear nuevas disposiciones jurídicas que velaran efectivamente por los derechos de los indígenas chilenos (reforma de la insuficiente tasa de Santillán).

Las exigencias de justicia y solidaridad proclamadas por el Obispo movieron a algunos ricos encomenderos a indemnizar los daños cometidos en la persona de sus indios encomendados.

Así, por ejemplo, Pedro Olmos de Imperial fundó en 1573 un hospital para indígenas. Diego Nieto de Osorno legó 81 mil pesos oro para resarcir daños a los indios, etc.

Sin embargo, las relaciones esclavistas de explotación permanecían intocadas.

El Obispo, en carta de 1572, proclama la necesidad de prohibir los trabajos forzados. El sistema de dominación continúa inalterado y siendo un "pesado yugo e insufrible". Así lo dice San Miguel en 1575:

> ... el servicio personal está entero; hay muchos malos tratamientos de indios: no sé yo cómo se espera que vengan los indios de guerra a una paz que les es pesado yugo e insufrible por los excesivos trabajos que les dan.

Este es el Obispo de La Imperial, Antonio San Miguel. Su solidaridad con el pueblo indígena de Chile lo conduce, por de pronto, a combatir los abusos fundamentales, pero, sin por ello, dejar de apuntar a la crítica de la dominación colonial en sus formas estructurales de explotación esclavista.

Son dos énfasis de los derechos humanos y una misma actitud solidaria.

Los Obispos Medellín y San Miguel llevan la solidaridad con el pueblo indígena de Chile al centro de la Cristiandad Virreinal. El III Concilio en Lima 1582-1583

Los dos principales Obispos de Chile del siglo XVI, insignes en su solidaridad y que ya hemos presentado, unieron sus voces para expresar la voz silenciada de los explotados indios chilenos.

Durante el III Concilio Limense se discutieron los grandes problemas de la vida y la libertad del hombre americano amenazadas y avasalladas en la colonización hispana.

Allí se planteó que la guerra era en la mayoría de los casos injusta e infundada; que los sacerdotes no podían ir como capellanes del ejército a las expediciones militares sin permiso expreso del Obispo, etc.

También se pronunció en contra de la esclavitud en la dominación social, recalcando la libertad fundamental del pueblo americano:

> ... Lleno de dolor el Santo Sínodo, les ruega y amonesta en Cristo se muestren benignos para con ellos (los indios) y refrenen, si es necesario, la insolencia de sus subalternos de modo que los indígenas sean tratados como libres que son y no como esclavos...
> (3a. sesión, cap. III).

En todas estas discusiones y acuerdos estuvo indudablemente la presencia de los Obispos de Chile con una participación destacada.

No sólo participaron en el corazón de la reunión de la Iglesia Virreinal, sino que hicieron oír su voz ante las autoridades políticas del Virreinato del Perú.

En particular, el Obispo Antonio San Miguel defendió en Lima ante el Gobernador del Virreinato la causa de los indios chilenos en términos de conseguir cédulas para prohibir la venta de indios y crear una nueva tasa con expresa abolición del servicio personal.

El Obispo Francisco Salcedo (1623-1634). La solidaridad con los indios esclavos de la provincia de Cuyo

Durante los siglos XVI y XVII se realizó un comercio de esclavos indígenas entre la ciudad de Santiago y la provincia de Cuyo.

Se trataba del pueblo de los indios guarpes del otro lado de los Andes. Este pueblo era salvajemente conducido a través de la Cordillera durante el invierno, lo que les ocasionaba, las más de las veces, la muerte.

En la Cordillera quedaban los cuerpos sin vida de los indios, sus mujeres e hijos.

En otras ocasiones sus mujeres e hijos eran usurpados o sus hijos morían en sus tierras por no tener quién los cuidase.

La violencia colonial había significado para el pueblo guarpe, como vemos, su más horrorosa y miserable destrucción.

La Iglesia Chilena no podía dejar de hacer llegar su humana y evangélica solidaridad con este pueblo humillado.

Ya a fines del siglo XVI, en 1580, acudiendo a las más elementales y fundamentales exigencias de la solidaridad, el Provincial de la Merced en Santiago, Pedro de Moncalvillo, hacía acoger a los indios que llegaban desnudos y hambrientos a la capital en los patios del recinto mercedario dándoles él mismo de comer a sus hijos y mujeres junto con reunir mantas para vestirlos.

Sin embargo, el problema era más radical. Había que eliminar la misma práctica del tráfico esclavista.

Esto es lo que va a abordar, más tarde, el Obispo de Santiago Francisco Salcedo en el Sínodo Diocesano convocado el año 1626. En esa oportunidad acordará la Iglesia de Santiago prohibir el tráfico desde Cuyo:

... prohibir que... se saquen indios de la dicha provincia (de Cuyo) ni se traigan de mita a esta ciudad de Santiago y sus contornos, pasándolos por la cordillera nevada que ha sido sepultura de gran suma de hombres, mujeres y niños que por el hambre y rigor de los temporales, de vientos y fríos excesivos, y venir muchas veces en colleras como galeotes porque no se vuelvan a sus tierras, han padecido miserablemente que sólo pensarlo causa compasión y horror que tal se hiciese entre gente cristiana...

En particular, el Sínodo de la Iglesia de Santiago acusa a los encomenderos de ser los únicos beneficiados con esta situación:

... por dejar los padres a sus hijos pequeños en sus tierras cuando los traen a cumplir las dichas mitas si vuelven a sus pueblos de ordinario los hallan muertos por faltar quien los sustente. Y si traen... sus mujeres e hijos, padecen grandes trabajos y peligros de la vida por su suma pobreza y aspereza de los caminos y malos temporales de la cordillera.
... y si se hubiesen de referir más particularmente los desafueros e injurias que se ejecutan entre los dichos indios de mita, sólo por la comodidad de sus encomenderos, no habría corazón humano que no se condoliese de que tal se permita...

En virtud de toda esta situación, finalmente, el Sínodo ordena la prohibición y la excomunión mayor a quien continúe traficando esclavistamente con la vida del pueblo guarpe.

Cualquier persona, quienquiera que fuese, queda entonces fuera de la Iglesia por el hecho de traer o mandar traer indios de Cuyo a Chile.

Este fue uno de los más explícitos pronunciamientos de la Iglesia Chilena en contra del esclavismo colonial.

A pesar de la oposición que esta medida de excomunión provocó en la Real Audiencia de Chile —que protestó que la Iglesia no tenía competencia para tratar el asunto—, los cristianos de Cuyo con las disposiciones sinodales lograron evitar que se trajeran indios que iban a ser violentamente conducidos por la fuerza militar a Ghile.

El Obispo Diego Humanzoro (1660-1676). La crítica a los Gobernadores de Chile por su complicidad con la injusticia social y la lucha por la devolución de las tierras a los indios.

En la segunda mitad del siglo XVII la indiscutible tradición de solidaridad del Episcopado Colonial de Chile tuvo un insigne representante en el enérgico Obispo de Santiago, Diego Humanzoro.

En primer lugar, el Obispo parte de la constatación concreta de la situación miserable de los indios en las estancias chilenas.

El pueblo indígena ha sido forzado a trabajar para sus encomenderos con una violencia muy grande.

Se ha arrasado con todos sus bienes y ahora sólo son unos pobres miserables, precipitados a robar para subsistir:

... para tener los indios en las dichas instancias, los han desnaturalizado y sacado de los pueblos donde nacieron, y para quitarles la ocasión de volver a ellos, les han quemado sus casillas y arrancado sus árboles frutales y aún enajenado las pocas tierras que tenían, vendiéndolas por despobladas...
... como no tienen (los indios) lugar de criar, ni de sembrar, ni los estancieros les dan ración ni de comer y menos dinero con qué comprarlo, porque el que más les da es un vestidillo cada año, los miserables se hallan obligados a hurtar el sustento por las estancias circunvecinas, chacras y hatos de ganados... (1664).

La situación chilena puede ser bíblicamente puesta en relación, según el Obispo de Santiago, con la opresión del pueblo de Israel en Egipto:

> ... los indios son oprimidos de tal manera por sus señores o encomenderos por medio del referido servicio personal, que semejan estar más vejados que los hijos de Israel en Egipto... (1666).

La situación de opresión e injusticia es mantenida y sostenida por el poder político en Chile que se deja corromper por los grupos económicamente poderosos de los encomenderos.

Dice así el Obispo en 1664:

> ... (los) gobernadores de Chile de sólo diez indios que encomiendan tienen seguros dos mil más pesos de besamano...

Casi diez años más tarde, en su Relación Diocesana a la Santa Sede, vuelve a insistir sobre lo mismo:

> ... aquellos que tienen en su mano el poder y sobre todo los que ejercen la autoridad de gobernadores, no cumplen las órdenes de nuestros reyes y las reales cédulas, eso principalmente porque son corrompidos por los muchos dones de los encomenderos...
> (Relación de 13 Diciembre 1673).

Esta es la situación histórica que vive el Obispo de Santiago, Humanzoro. Un Reino de Chile donde la opresión sobre el indio por el sistema social y económico es reforzada por una política al servicio de la injusticia.

Bajo la apariencia de mantener el orden público se disfraza la explotación de los trabajadores indígenas chilenos.

Para con estos últimos, el Obispo brinda su más cálida solidaridad: los cristianos se definen en la defensa de los pobres y en la denuncia de la opresión política y económica que los hace miserables:

> ... suplico con mucha instancia, como padre de los pobres y defensor de los huérfanos, para que reflexionen (los encomenderos) dejen ya... de echar la culpa a la pereza de los indios y de mirar sólo a su provecho y fortunas, bajo el falso pretexto del orden público y en nombre de la providencia, lo que es para su utilidad personal e insaciable avaricia.
> Yo insisto y deseo con ansia se remedie tanto mal contra los miserables indios (1666).

Una vez definido el Obispo claramente por la solidaridad con los explotados, comenzará a luchar por la libertad y la justicia con los indios.

En concreto, llama a que se les devuelvan las tierras usurpadas. Restituyéndoles las tierras, estima el Obispo, cesará la opresión de su libertad (llamados en 1664, 1668, 1670, etc.).

El Obispo se ha identificado con la muchedumbre de los indios humillados.

La solidaridad ha llegado a constituir para él la más sólida y poderosa bandera de los pobres en la historia dolorosa de Chile colonial.

Por la solidaridad será juzgada la tierra de Chile.

El grito de los pobres se eleva hasta el cielo y el juicio terrible de Dios se desencadenará sobre sus opresores.

Oigamos al Obispo:

> ... El clamor de los indios es tan grande e insistente que llega hasta los cielos. Y a menos que vayamos en ayuda de estos pobres o que nuestro

ardiente deseo extinga sus lágrimas, acudiré al tribunal del mismo Juez Justísimo y desgracias y calamidades más grandes sufriremos. Y aquellos que oprimen y calumnian a los pobres para aumentar sus riquezas, serán por el Señor conminados...
(Santiago de Chile, 26 marzo de 1666).

En este lugar queremos señalar brevemente algunos rasgos de la Real Audiencia Chilena en el siglo XVI. Esta institución tenía por misión velar por el ejercicio de la justicia en el Reino de Chile.

Los franciscanos de Chile en 1562 le habían pedido a Bartolomé de Las Casas que gestionara la instalación de una Real Audiencia para cuidar del cumplimiento de la justicia, sobre todo en términos de la defensa de los indios.

Tres años después del petitorio franciscano, en 1565, fue creada la Audiencia en Chile. Se instaló en Concepción en el año 1567.

Este importante tribunal de justicia, órgano representativo del Rey para defender y hacer cumplir el derecho en Chile, no cumplió en el primer momento con su alta y delicada misión.

Fácilmente se comprometió con el poder social y económico de los encomenderos.

El Padre Juan de Torralba, el mismo que solicitaba la instalación de la institución en Chile, el año 1569, a los dos años de su instalación, en carta al rey le expresa que la Real Audiencia no ha servido para aliviar trabajos y malos tratos del indio sino que muy por el contrario ha afianzado la opresión.

La fuerza evangélica de la solidaridad tuvo en este caso que denunciar al poder judicial por su ineficacia para obrar la justicia y el derecho ante sus flagrantes violaciones.

El Cabildo Eclesiástico de Santiago que agrupaba a todos los Provinciales y Priores de las Ordenes Religiosas se dirigió al Rey el año 1588 para protestar por el hambre y la desnudez del pueblo trabajador indígena.

Concretamente, piden conquistas básicas de derechos humanos. Remuneración justa al trabajador, reconocimiento al derecho de propiedad, regulación del trabajo en términos de su prohibición para niños y ancianos, rechazo de su venta como esclavos, etc.

Así se remediará en parte su situación de opresión descrita por los religiosos:

... con ser ellos pocos (los indios) y la hacienda mucha, apenas andan vestidos, los más andan desnudos y muertos de hambre porque sus bienes y rentas y sementeras y ganado, todo lo cobran y cogen los protectores y administradores, y no se sabe en qué se gasta, pues ellos andan desnudos y hambrientos y pobrísimos... (1588).

III. REFLEXIONES FINALES SOBRE LA LUCHA POR LA JUSTICIA Y LA SOLIDARIDAD EN CHILE COLONIAL

Hemos presentado los elementos más significativos de la lucha por la justicia y la solidaridad en Chile durante la Colonia.

No pretendemos, ni mucho menos, ser exhaustivos en la presentación histórica. Sí, hemos tratado de aludir a la gesta fundamental del período.

Como lo expresa su mismo nombre, se trata de la configuración colonial de Chile por la dominación imperial hispánica.

Este proceso, visto desde la perspectiva de la afirmación de los derechos humanos, entraña la denuncia de una de las primeras formas de colonialismo de los Tiempos Modernos, donde multitudes de pueblos repartidos por la tierra de Chile fueron conducidos en masa a la servidumbre de la dominación.

Las dimensiones de esta agresión fueron colosales. Su magnitud, incalculable, increíble.

La guerra, la muerte, el esclavismo, la tortura, el asesinato, ensombrecieron con sangre de hermanos el Reino de Chile.

En medio del dolor y la desolación del pueblo de Chile asesinado, se alzó la cálida, fraterna y entrañable solidaridad con todos los indios agredidos de Chile.

La solidaridad escucha el clamor de los indios explotados, torturados, esclavos, muertos, y en nombre de la paz se levanta para asegurar la vida, la libertad y la alegría de los indios chilenos.

Esta enérgica y magnífica solidaridad colonial fue realizada, ante todo, por la Iglesia, en su vertiente más consecuentemente profética.

A ella el mérito de dar testimonio evangélico en la cruenta historia de Chile.

En nombre de la fraternidad universal de los hijos del Dios Padre Común superarán la distinción entre amigos y enemigos, agresores y agredidos, amos y esclavos, españoles e indios enemistados.

Su voz más que nada fue de denuncia; una lucha por conquistar la vida en medio de la muerte, evitar el exterminio.

La fidelidad al Evangelio y la fidelidad al hombre suscitó en ellos un juicio de la historia.

A la denuncia concreta de la injusticia siguió la denuncia del sistema colonial y de sus representantes.

Propusieron reformas, no sólo parciales, sino que también globales del sistema e impusieron sanciones a sus representantes.

Reveló la posibilidad, en nuestra tierra, de la valentía y la independencia política de la Iglesia. Capaz de romper sin temor con el poder colonial.

A fines del período, en el último siglo colonial, una nueva situación aparece en medio y más allá de la sangre derramada y violenta.

La gran masa de la población de Chile la constituye ahora un nuevo pueblo, fruto de España y Amerindia dolorosa, dramáticamente amalgamadas.

Heredará las consecuencias de la dominación colonial. Nacerá pobre y miserable. Es el pueblo chileno. Desde entonces, poco a poco, tendrá que aprender el camino profundo de la solidaridad, el camino decisivo de la historia.

JOSE A. G. MOREIRA

El pensamiento teológico de D. Vasco de Quiroga

Don Vasco nace aproximadamente en 1470 y muere el 14 de marzo de 1565. Es el primer obispo de Michoacán, México, de 1538 a 1565. Este obispo es uno de los grandes teólogos latino-americanos, que hicieron la teología de la defensa de la vida de los indígenas. Es autor de una auténtica Teología de la Vida, a partir de una práctica concreta junto al oprimido. Muy importante en Don Vasco es su pensamiento utópico. Buscó crear un proyecto utópico en América, que rompiera con la codicia y la soberbia del viejo continente. Los hospitales de Santa Fe y el Colegio de San Nicolás son algunas concreciones históricas de la utopía quirogeana.
El obispo luchó también por una "renaciente Iglesia" al servicio de la vida y evangelización de los indios.

I. BREVE UBICACION HISTORICA

El primer obispo de Michoacán (1538-1565), Don Vasco de Quiroga, es todavía un personaje vivo en la memoria de su puebo, después de pasados más de cuatro siglos de haber vivido entre "los pobres indios de la provincia de Michoacán" entregándose totalmente a ellos con todo su ingenio, inteligencia y virtudes.

Se trata, sin duda, de una de las más grandes figuras del siglo XVI novohispano. Nació aproximadamente en 1470[1] en Madrigal de las Altas Torres (Avila-España). Se sabe por sus propias palabras que era licenciado en derecho canónico pero no en teología; un laico, que habiendo evangelizado en el ejercicio de su profesión de jurista más que muchos obispos, termina precisamente los últimos 28 años de su larga existencia, como obispo de una de las regiones más conflictivas de Nueva España.

Designado por Carlos V juntamente con otros tres magistrados a formar parte de la Segunda Audiencia, sale de Sevilla con destino a México el 16 de septiembre de 1530. A principios de 1531 ya se encuentran en México los nuevos oidores, con la tarea nada fácil de reprender en público la Primera Audiencia y su Presidente Nuño de Guzmán y corregir de alguna manera los errores o injusticias que esa había cometido. Inicia entonces una gestión más atenta a la "pacificación" de los indígenas.

Muy pronto esta Segunda Audiencia comienza a recibir elogios por su actuación prudente y justa, principalmente a favor de "la dignidad humana de los indios".[2]

La preocupación del Lic. don Vasco por los "indios pobres y huérfanos, pupilos, y viudas y miserables personas",[3] —verdadero ejér-

1. No se sabe ciertamente la fecha de su nacimiento. La fecha tradicionalmente aceptada es el año 1470, pues se dice que murió a la edad de 95 años en 1565. Benedict Warren inicia un debate todavía no del todo resuelto, proponiendo el año 1478 en su libro *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospital of Santa Fe*, Washington, 1963.
El P. Francisco Miranda en su libro *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Fimax, Morelia, 1972, concluye que Vasco de Quiroga debe haber nacido aún más tarde, al rededor del año 1488.
2. Carta de D. Vasco de Quiroga al Consejo de Indias, del 14 de agosto de 1531 a los 7 meses de su llegada a México (9 de enero), en SPENCER, Rafael Aguayo, *Don Vasco de Quiroga-taumaturgo de la organización social*, Ed. Oásis, México, 1970.
3. QUIROGA, D. Vasco de, "Testamento" — 24 de enero de 1565, en *Humanistas Novohispanos de Michoacán*, Universidad Michoacana de San Nicolás

cito de desheredados a causa de la violencia cometida por Nuño de Guzmán y sus secuaces— se hace sentir muy pronto, iniciando a los pocos meses de su llegada la fundación de sus poblaciones nuevas de indios, "donde puedan vivir de su trabajo" y "estén ordenados en todo buen orden de la policía y con sanctas y buenas católicas ordenanzas".[4] Esos pueblos serán los pueblos-hospitales a los que dará el nombre de Santa Fe —el de México y el de Michoacán— iniciando su obra en este último luego de una histórica visita que realiza a esa provincia, logrando su pacificación y excluyendo como método el uso de las armas. Otro resultado de esa visita será su indicación para obispo de Michoacán en 1536 (lo que será ya a partir de 1538), recibiendo todas las órdenes juntas, y repitiendo en América lo ocurrido en la Iglesia primitiva con San Ambrosio (obispo de Milán 374-397), el padre de la Iglesia más apreciado por Don Vasco.

Juan José Moreno —quien escribe una de las bibliografías de D. Vasco más antiguas (en 1766)— hace una comparación entre los dos. "Antes eran seculares: ambos Magistrados; y ambos fueron llamados a gobernar como Obispos, aquél mismo pueblo, en cuyo bien estaban atendiendo como Jueces."[5]

Como obispo seguirá haciendo —ahora con una dedicación aún mayor— lo que ya hacía como Oidor, dejando para ello la ciudad de México y la auditoría, para vivir con el pueblo michoacano en los hospitales-pueblos que va fundando en su extensa diócesis, y en su catedral que va a construir en la ciudad de Pátzcuaro a las orillas del lago del mismo nombre.

Uno de los graves problemas pastorales que encuentra será la inmensa falta de ministros que lo acompañen en la evangelización o "doctrina". Para ello funda el Colegio de San Nicolás, donde además de la Doctrina, la Moral y la Gramática, se debe estudiar al menos una de las lenguas de la región, requisito indispensable para la ordenación del nuevo ministro. La profunda formación humanista de D. Vasco se desprende de ese hecho entre otros.

De ese modo —con los hospitales— pueblo donde puede organizar a la gente, tanto para recibir la Doctrina como para enseñarles las "artes y oficios" de que puedan vivir, y con el Colegio de San Nicolás para la formación de los futuros ministros, sin necesidad de ir para eso a España— la obra de Don Vasco es una respuesta a todas las necesidades más urgentes que tiene la Iglesia de los pobres que está bajo su encargo pastoral.

El "Plan pastoral" de su diócesis está entonces completo, antes mismo de que se celebre el Primer Concilio Mexicano que será solo en 1555, en el cual tendrá activa participación, y también anticipando al Concilio de Trento en muchas de sus orientaciones relativas principalmente a la educación del clero.

No se puede negar, pues, su aguda visión de la realidad en que está viviendo, y de las respuestas concretas que tiene que dar, tanto a nivel de la defensa de la vida de los indígenas, amenazada constantemente por los conquistadores y ávidos cazadores de riquezas y mano de obra esclava, cuanto en relación a la educación y preparación teórica, huma-

de Hidalgo, Biblioteca de Nicolaítas Notables Nº 18, Morelia, Mich., 1983, p. 62.

4. *Información en Derecho* (I.D.), p. 23.
Para las citas de esa obra utlizamos la publicación hecha por Paulino Castañeda Delgado en su libro titulado *Don Vasco de Quiroga y su "Información en Derecho"*, Ediciones José Porrua Turanzas, Madrid, 1974.

5. MORENO, Juan José, *Vida de don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán*, Talleres gráficos del gobierno de Estado, Morelia, Mich., 1965, p. 31.

na y religiosa de los colaboradores directos en la continuación de esa obra —que es lo que tiene como finalidad el Colegio de San Nicolás.

Lo más admirable es que en todo ello D. Vasco será siempre un hombre y un pastor incansable y desprendido, habiendo vivido siempre pobremente, y pasando no pocas necesidades a causa de entregar todo su salario para sus obras. De esa gran virtud de la pobreza y humildad vivida en favor de sus "pobres indios", no cansan de dar testimonio sus biógrafos. El mismo arzobispo de México, Don Fray Juan de Zumárraga[6] reconoce que "el dicho Lic. Quiroga nos da buena lección y aún reprensión para los obispos de estas partes con todo lo que él hace en gastar cuanto tiene en estos hospitales e congregaciones, e ejercitar todas las buenas obras de misericordia con ellos."[7]

Los años de 1547-1554 lo encontramos en España, tratando asuntos de su diócesis. Será cuando gestiona la futura venida de los jesuitas a Nueva España y publica el "Libro de la Doctrina" de Gutiérrez González que va a usar en su diócesis para la "doctrina".

Será durante una de sus visitas pastorales, en la localidad de Uruapan, que nuestro gran Padre de la Iglesia latinoamericana encontrará la muerte el 14 de marzo de 1565, año de la realización del II Concilio Mexicano, en el que ya no podrá participar, lo mismo que su gran amigo y defensor D. Fray Juan de Zumárraga.

El presente trabajo es fruto de una primera lectura de las obras conocidas de D. Vasco, y en especial de su *Información en Derecho* (1535), escrito por lo tanto con anterioridad a su labor más estrictamente pastoral como obispo. Contiene, sin embargo, según nuestra manera de ver, su visión más o menos definitiva del indio, de los efectos de la conquista, el proyecto de sociedad nueva por construir y lo que consideramos su "teología" o pensamiento teológico-jurídico que le sirve para argumentación y justificación teórica de su acción, primero como jurista (oidor) y luego como pastor.

Son muchos los temas teológicos que se podrían trabajar a partir de esta y las demás obras. Sin embargo nos limitaremos en éste primer intento de acercamiento a la *Información en Derecho* y a los temas de la libertad y la vida, el nuevo mundo y la nueva iglesia, y el de la utopía.

II. ALGUNOS TEMAS TEOLOGICOS

Para poder "ver claro" la realidad de las Indias, hay que estar "libres de algunas pasioncillas, de cobdicias y otros intereses particulares",[8] ni "tener minas".[9] De lo contrario, el que solo piensa en "atinar el gran negocio desta tierra, bien cierto soy que *frustra vigilat*",[10] es decir, no es un verdadero pastor que cuida (*vigilat*) sus rebaños por la noche.

Vasco de Quiroga (V.Q.) inicia así su *Información en Derecho* citando el evangelio de San Lucas (2,8) y el comentario que del mismo hace el Padre de la Iglesia de su devoción San Ambrosio.[11] El es un "verdadero pastor", y tiene conciencia de serlo porque lo que ve con sus ojos no son "poblaciones", es decir, pueblo de indios con vida, sino "la total perdición de toda la tierra": una cantidad de gente siendo

6. Primer arzobispo de México (1528–1548).
7. GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México*, Porrúa, México, 1947, Vol. III, p. 88, Doc. nr. 30.
8. I.D., p. 117.
9. Idem p. 119.
10. Idem p. 118.
11. SAN AMBROSIO, *Tratado sobre el evangelio de San Lucas*, BAC, t. 257, Madrid. 1966, (p. 115).

esclavizada, incluso mujeres y niños, siendo "herrados y vendidos y comprados. . . sin ninguna piedad, para que mueran de mala muerte en las minas, y no para ser doctrinados, como allá siniestramente se informa".[12]

La realidad con la que se depara V. Q., le empuja a escribir, proféticamente, su *Información en Derecho*,[13] para "avisar más largo y particular" al Real Consejo de Indias de las injusticias que se practican con los indígenas, desde el restablecimiento de la esclavitud de los indios por la Real Cédula del 20.2.1534, derrogando la de 2 de agosto de 1530 que prohibía en absoluto la esclavitud. Se da cuenta luego de que entre la realidad de la Nueva España que él como Oidor y "como testigo de vista y experiencia cierta", y los informes que de ella llega al Rey, hay diferencias fundamentales, y que esto se debe al espíritu mezquino de españoles buscadores de fortuna fácil a costa de la esclavitud y del sacrificio de la sangre de los indígenas, muchos de los cuales ya también cristianos como los que los esclavizan.

Para fundamentar sus argumentos en contra de la esclavitud indígena nuestro autor elabora su "informe", el más extenso y rico de sus escritos conocidos, en el que utiliza su amplio conocimiento no solo jurídico sino también teológico.

Su discurso teológico-jurídico no podrá ser entendido en toda su extensión y fuerza de sentido, sin tener siempre presente el "método" que utiliza, tomado como él mismo lo dice, de Juan Gerson *(De Ecclesiástica potestate)*. Para ambos, los "errores. . . proceden de no estar los hombres en las cosas circunspectos y muy recatados, y de no mirar todas las circunstancias y raíces y nacimientos y orígenes y fines de las cosas, sino regirse por las reglas generales, sin descender a particularizarlo todo, e sin aver hecho esperiencias dello".[14]

La experiencia concreta y particular es la que da el verdadero conocimiento. El momento de la generalización es el paso de la práctica ("esperiencia") a la teoría ("reglas generales"); es un momento segundo siendo la práctica primero. Casi diríamos con lenguaje actual que nuestro autor es un pensador de la "práxis" cristiana, y por ello su teología no puede ser otra que una "teología de la liberación".

2.1. Una teología de la "libertad" y de la "vida"

No cabe duda que durante la conquista lo que más preocupaba a los misioneros y cristianos "justos" como don Vasco, era la esclavitud indígena. En torno a ese problema V.Q., —lo mismo que otros teólogos defensores de la vida y la libertad de los indígenas— desarrolla su propio pensamiento teológico-jurídico.

La dura realidad del sometimiento que imponen los conquistadores a los indígenas es "vista" por V.Q. de la siguiente manera:

> . . .los conquistadores o pacificadores de estas bárbaras naciones. . . segundo cómo de la manera que tengo dicho que les van a requerir, y persuadir, o por mejor decir, a confundir e enredar y enlazar como a pájaros en la red, para dar con ellos en las minas, y espantarlos y escandalizarlos, de manera que nunca osen fiarse ni venir de paz, porque aya más lugar su deseo que es este de poblar las minas, rapiñas, robos, fuerzas, opresiones, tomas e violencias, tomándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres, sin ellos saber ni entender, ni aún merecer por qué; y demás desto, la miserable y dura captividad en que nosotros los españoles los ponemos, no para mejor aprender la doctrina y servir en nuestras casas, con que allá los malos informadores untan el caxco e quiebran el ojo, sino para echarlos en las

12. I.D., p. 120.
13. Con fecha del 24 de julio de 1535, en México.
14. I.D., p. 214.

minas, donde en muy breve mueran mala muerte, y viban muriendo y mueran vibiendo como desesperados, y en lugar de aprender la doctrina, deprendan a maldecir el día que nacieron y la leche que mamaron.[15]

Este es uno de los tantos textos que denuncian los "malos informadores" que no ven más que su propio interés de enriquecerse con la esclavitud y la muerte del indígena, y tratan de engañarse a sí mismos y al Consejo de Indias con un discurso que "unta el caxco y quiebra el ojo", o sea, que pinta una realidad invertida y falsificada para justificar y encubrir sus verdaderas acciones.

Los que así actuan son una mayoría; al contrario muy pocos son los "elegidos" por Dios para defenderlos y evangelizarlos:

Yo sé de cierto, que todos por la mayor parte abominan y aborrecen a estos miserables indios, sin los quales, confiesan por otra parte, no poder ni saber vivir, salvo aquellos que parece que Dios ha elegido para los defender, amparar y instruir, y doctrinar y llevar el nombre de Cristo entre ellos; a quien Dios, creo yo, provee de su gracia para que tengan verdadero entendimiento de las cosas tocante a ellos; y estos a mi ver, no son muchos, sino bien pocos. . .[16]

A pesar de reconocer en los españoles de que no son capaces de vivir sin los indios, sin embargo los esclavizan y los matan en las minas.[17] He aquí una contradicción que solo la "ve" el que tiene la gracia de Dios para el "verdadero entendimiento". Esa "gracia de Dios" no la tiene cualquiera y solo "muy pocos", porque en realidad son muy pocos los que vienen a las Indias sin el interés de enriquecerse a toda costa.

La "cobdicia" y el afán de riquezas —oro y plata especialmente—, son la causa de la muerte del indefenso, aunque la propia vida del que mata dependa de la *vida* y no de la muerte del que muere.

El capitalismo mercantilista del siglo XVI no puede alimentarse sino de la esclavitud y la sangre de los indígenas (y negros) arrojados a las minas. El conquistador ya no es quien decide siquiera sobre su propia vida y mata al que con su vida le estaría también dando vida. Matar al otro es matar a sí mismo y sin embargo esto es lo que se hace en una "lógica" que no puede ser sino suicida y diabólica.

El oro de las minas transformado en mercancía de alto valor en el mercado, es ya el verdadero "sujeto" que decide sobre la vida y la muerte del hombre, tanto del indio como del conquistador. Es la "mercancía-sujeto" del análisis del fetichismo que hace Marx,[18] mientras el hombre ahora es su objeto.

Esta "realidad invertida" como en el mito de la caverna de Platón es la que denuncia V.Q. cuando escribe en qué se ha reducido ese hombre hecho a imagen y semejanza de Dios:

. . .los hierran en las caras por tales esclavos, y se las aran y escriben con los letreros de los nombres de quantos los van comprando, unos de otros, de mano en mano; y algunos ay que tienen tres y quatro letreros, y unos bivos y otros muertos, como ellos llaman los borrados: de manera, que la cara del hombre que fue criado a imagen de Dios, se ha tornado en esta tierra, por nuestros pecados, papel, no de necios, sino de cobdiciosos, que son peores que ellos y más perjudiciales; y así escritas las caras los envian a las minas, en lugar del beneficio del derecho del post liminio que debieran gozar pues son cristianos todos por la mayor parte. . . y antes que cumplan los cinco años del servicio que dice la ley, aún los dos, por maravilla es el que queda vivo, o con la vida, 'quanto más con la libertad a que ningúnd respeto se tiene, ni hay memoria de tal ley, ni facultad de liberarse aunque sirvan ciento. . .[19]

15. Idem, pp. 162—163.
16. Idem, p. 252.
17. Idem p. 260: ". . .y despoblada la tierra destos, también se despuebla y ha de despoblar de todos los que se sustentavar dellos, que son los españoles".
18. HINKELAMMERT, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte,* DEI, San José, 1981, pp. 7 y ss.
19. I.D., pp. 233—234.

Este texto —clara referencia al texto bíblico del Apocalipsis— se asemeja también y mucho al del gran crítico de la religión fetichizada: "El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero, la marca de su propietario: el capital".[20]

La referencia de ambos textos al mismo texto bíblico, quiere denunciar la situación a la que se encuentran reducidos los hombres, sin su dignidad de seres "criados a imagen de Dios", quienes ya no pueden hacer nada "si no están marcados con el nombre de la Bestia o con la cifra de su nombre" (Apoc. 13,17). De ese modo, aunque siendo los indígenas ya cristianos, sin embargo no llevan la marca de su Dios (por el bautismo), sino la de sus diferentes dueños o sencillamente del *capital* como dice Marx tres siglos después, el nuevo "dios" que el sistema económico imperante "adora", y al que se le ofrece la sangre de los que son inmolados en las minas.

Agrega V.Q. que

> suele valer más un perro que un hombre, y venderse a peso y a dos y a tres pesos el hombre (en la verdad libre) por esclavo a los españoles; y como le cuestan tan poco, tampoco se les da mucho que se acaben en las minas, donde pocos duran tres años, quanto más cinco. . .[21]

La abundancia de esclavos hace bajar todavía más el precio, hasta el punto que un perro llega a valer más que un hombre. La "mercancía"-hombre se ha transformado además en la más barata de las mercancías en el mercado.

Como jurista V.Q. argumenta que entre los indígenas no existe la esclavitud, tal como entre los españoles, sino que se trata aquí de hombres libres que se ponen al servicio de otros, pero sin perder ningún derecho suyo de origen. Para él

> Este servicio destos naturales es alquiler, y no servidumbre que quite libertad, ni ciudad ni familia, como a los esclavos verdaderos entre nosotros y por nuestras propias leyes y no suyas se les quita y lo pierden todo, como lo perdían los esclavos y mancipios romanos por las leyes romanas.[22]

Lo que pasa entre los indígenas no tiene nada que ver con el modo de ser de los españoles, que tienen sus leyes y costumbres derivadas de los romanos, y por eso

> si dixéremos que si no son esclavos verdaderos segúnd nuestras leyes y costumbres, no les guardamos y les quebrantamos las condiciones dellas, que es servir como libres sin perder libertad, lugar, ciudad ni familia, y se lo trocamos todo en dura, cruel y verdadera, y durísima servidumbre de las minas, en que todo esto pierden y cobran la muerte desesperada y muy cierta y muy temprana de las minas, sacándolos y desnaturándolos de sus pueblos, tierras, deudos y parientes, de su muy dulce aunque pobre familia, y echándolos como condenados en ella como en galera, sin lo merecer, contra toda razón natural divina y humana.[23]

Se da cuenta V.Q. que aquí se trata de una realidad distinta y que por lo tanto hay que entenderla como tal y no aplicar a ella lo que es válido para los españoles y se ha hecho "regla general". Aquí hay que "mirar todas las circunstancias y raíces y nacimientos y orígenes y fines de las cosas", "descender a particularizarlo todo" y "aver hecho espe-

20. MARX, Karl, *El Capital I*, p. 294, citado por HINKELAMMERT, Franz J., op.cit., p. 25.
21. I.D., p. 260.
22. Idem, p. 230.
23. Idem, pp. 230–231.

riencias dello", para no cometer los "errores" que se cometen. Por eso él habla de "lo que tengo visto y esperimentado",[24] y su referencia no va a ser otra que su propia vivencia práctica y "particular".

Pensando y actuando de esa manera, su conclusión será de que hay una imposición indebida de unas leyes y costumbres a un pueblo que no se lo debe, y eso lo está llevando a la destrucción. Indignado con todo eso escribe:

> Assí que yo no sé qué diablo de rescate sea éste, ó quien primero le puso este nombre, que assí le impropió en perjuicio de tantos miserables ignorantes que por él, al revés de lo que debiera ser, de hombres libres, se han hecho y se harán esclavos, y quando por él tanto templo espiritual de Dios, *quod estis vos o neophiti naturales,* como en esta renaciente iglesia deste Nuevo Mundo se edificava, ha sido y será asolado y destruido.[25]

Amenazado por la muerte y la esclavitud, el "templo espiritual de Dios" no puede llegar a ser la iglesia renaciente que se quiere edificar en el nuevo mundo.

2.2. Una nueva Iglesia en un Nuevo Mundo

Otro gran tema —que ya se anuncia en la cita anterior— es el de una Iglesia distinta que comienza a existir en este "nuevo mundo". Una Iglesia "renaciente", "una muy grande y muy reformada iglesia", una "primitiva nueva y renaciente iglesia deste Nuevo Mundo". Son estos algunos de los términos que utiliza para significar la singularidad de la vocación con la que nace esa nueva Iglesia en el nuevo Mundo, su distinción de la del "envejecido mundo", pero a la vez su identidad con la "primitiva", es decir la de los primeros tiempos del cristianismo.

Esta "nueva Iglesia" nace sin embargo con algunas desventajas respecto a la "Iglesia primitiva", pues son muchos los daños que los mismos cristianos del viejo continente hacen a los recién introducidos a la fe cristiana. "Hacemos más daño a esta nueva Iglesia con exemplos malos que les damos, que por ventura hacían en la primitiva Iglesia los infieles con crueldades y martirios, porque aquellos eran infieles y enemigos del nombre cristiano, y no era maravilla, y nosotros somos cristianos, y es cosa de grande escándalo y para fácilmente hacer creer y pensar a estos pequeñuelos y tiernos en la fe, que los traemos en todo engaño, mayormente cuando vean por una blanquilla y miseria de nuestro interese propio que ellos en nada tienen, quererles destruir los cuerpos que son templos vivos de Dios, y no tener con ellos ni nadie caridad alguna".[26]

La Iglesia en el nuevo mundo nace, pues, bajo el signo del martirio. Martirio de millones de indios, "templos vivos de Dios", aunque también de algunos obispos que tomaron su defensa.

Al contrario de la Iglesia primitiva, por otro lado, los verdugos no son "infieles y enemigos del nombre cristiano", sino otros "cristianos" que traen una fe muy distante de su práctica opresora, más semejante a la

24. Idem, p. 229.
25. Idem, p. 232. Y sigue la cita: ". . .porque lo que yo sé es que los que el derecho dice que se rescataban, heran de poder de los bárbaros, que eran infieles y enemigos al pueblo romano que en la guerra avían sido captivados; y éstos, después de rescatados, tenían y gozavan del *jus post liminii,* y contra su voluntad no podían ser detenidos en captividad ni servidumbre del que los rescataba, ni de otra persona alguna, sino pagando el rescate que avía costado el rescatado, no le podía el que assí le rescataba más retener en servidumbre alguna". Era obvio, pues, que esto no era la situación que se vivía en las Indias ya que los indígenas jamás fueron enemigos de los "cristianos".
26. Idem, p. 275.

de los "faraones" y "césares" de todos los tiempos, y que por ello hace parecer "todo un engaño".

A pesar de todo, la disposición de los indígenas, por su misma "simplicidad y humildad", en abrazar la fe cristiana es muy grande. Además, son los que "sustentan la tierra", los que trabajan. Por todo eso son ellos la esperanza de una Iglesia nueva, "una muy grande y muy reformada Iglesia". Pero eso solo será posible "si nuestros pecados y las astucias y cautelas del antiguo Satanás que tanto los persigue, los dexase bivir y no diese con todos al través".[27]

Una "nueva" y "renaciente" iglesia, solo puede ser realidad, si se les permite a esos también nuevos cristianos que *vivan*, es decir, que al menos se les respete su derecho fundamental y más "natural" y "divino" que es vivir; en contra de las artimañas de Satanás, que tiene aquí una densidad histórica admirable: nada menos el que impone su voluntad de muerte a través de sus agentes que en ese caso es la gran mayoría de los españoles.

El Dios cristiano en cambio quiere un mundo y una Iglesia "renacientes" en donde la vida de todos sea posible.

Una teología "nueva" también comienza a nacer con el nuevo mundo, y esa tiene que ser necesariamente una teología de la vida, sin la cual no puede haber Iglesia en un continente que nace para el cristianismo marcado, contradictoriamente, más por la esclavitud y la muerte que por la libertad y la vida. Esa Iglesia nace sometida a los pecados del conquistador y al mismo Satanás que él encarna, llevando la persecución y la muerte a multitudes de indefensos.

El deseo de Satanás es no permitir que esa Iglesia nazca y crezca, y la acción de sus agentes que se presentan también como cristianos es causa del mayor "escándalo" que denuncia Vasco de Quiroga.

2.3. La utopía evangélica quirogueana[28]

El tema de la "Nueva Iglesia" y del "nuevo mundo" es también el tema esencialmente "utópico" de Vasco de Quiroga, considerando las referencias que él hace principalmente a Luciano en sus *Saturniales* y al mismo Tomás Moro.

La existencia, o al menos la posibilidad de existencia de lo "nuevo" en la historia humana, es la "utopía" que ensancha el mismo horizonte de lo posible y realizable.

¿Cómo no va a ser posible la utopía en el nuevo mundo donde

> por la providencia divina, ay tanto y tan buena metal de gente. . ., y tan blanda la cera. y tan rasa la tabla, y tan buena la vasija que nada hasta

27. Idem, p. 254. He aquí todo el texto: ". . .estos son los que aman y desean mucho los santos Sacramentos de la Iglesia, y los que confiesan y casan y hacen las disciplinas con fervor y devoción y humildad, y en número increíble a quien no lo ha visto, y los que aman a los cristianos y sustentan la tierra, y los que son de increíble obediencia e humildad, y de quien se esperaba y espera en estas partes e Nuevo Mundo una muy grande y muy reformada iglesia, si nuestros pecados y las astucias y cautelas del antiguo Satanás que tanto los persigue, los dexase bivir y no diese con todos al través".

28. Se ha escrito mucho sobre la "utopía" de Vasco de Quiroga. No discutiremos aquí las diferentes posiciones de los autores, lo que sería tema para otro estudio. Bástenos con citar algunos autores que han tratado el tema más de cerca: ZAVALA, Silvio, *La "utopía" de Tomas Moro en la Nueva España y otros estudios*, Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos, México, 1937; FERNANDEZ, Justino y O'GORMANN, Edmundo, *Semblanza de Don Vasco de Quiroga y Santo Tomás Moro* y *"La utopía de Tomás Moro en la Nueva España"*, respectivamente, Alcancia, México, 1937; ZAVALA, Silvo, *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941; JARNES, Benjamín, *Vasco de Quiroga, obispo de Utopía*, México, 1942; DEALY, Ross Roland, *Vasco de Quiroga's thought on war; its Erasmian and utopian roots*, (Ann Arbor, Mich.), Indiana University, Graduate School, Department of History, 1975, 305 p.

> ahora se ha impreso, dibujado ni infundido, sino que me parece que está la materia tan dispuesta y bien condicionada, y de aquella simplicidad y manera en esta gente natural, como dicen que estaba y era aquella de la hedad dorada que tanto alaban los escritores de aquel siglo dorado, y ahora lloran los desta edad de hierro nuestra, por averse perdido en ella la sancta y buena simplicidad que entonces reinaba, y cobrado la malicia que ahora reina? [29]

La existencia real de una multitud de gentes que viven de una manera semejante a la que plantea Luciano, en una "hedad dorada" de la historia, o semejante a los "utópicos" de la isla de la Utopía de Tomás Moro, es una gran oportunidad que se le presenta a la Iglesia y al hombre humanista europeo del siglo XVI que vive más bien la "edad de hierro" —y por lo tanto en mucho inferior a la dorada— a "renovar", "restaurar" y "reformar" todo.

Tal "reformación" o "restauración" tiene su fundamento y esperanza" en "gente de tal calidad y propriedad, a quien es más proprio, fácil y natural lo bueno y perfecto de nuestra religión cristiana, que no lo imperfecto della".[30]

Los valores que V.Q. encuentra "en esta renaciente Iglesia" como "su sancta simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad", están en abierto contraste con "nuestra casi natural soberbia, cobdicia, ambición y malicia desenfrenadas".[31]

Para él esto no es más que un signo profético de la voluntad de Dios de "reformar" a su santa Iglesia también con santos pastores, y esto "muy fácil se podría hacer en una tierra y gente tal como ésta".[32]

De ese modo, antes todavía de ser "cristiano", el nuevo mundo con su sola existencia ya evangeliza al europeo, lanzando el desafío "utópico" de la posibilidad de una evangelización que respete la vida de los indígenas y también sus valores humanos "naturales" que ya tienen.

> ¡O cuán gran culpa nuesta será si supiere a la pega de nuestras malas y mal cristianas costumbres, y no a las buenas que entre ellos tan fácil se podría introducir e injerir, como en plantas nuevas y tiernas. . . que. . . por nuestra gran soberbia y desenfrenada y desmedida ambición parezca ser imposible.[33]

Vasco de Quiroga cree en la utopía posible de un continente que tiene todo para ser cristiano de una manera "nueva" y diferente, y más acorde con el evangelio a ejemplo de los primeros cristianos. La "primitiva nueva y renaciente Iglesia deste Nuevo Mundo", es "una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los sanctos apóstoles, y de aquellos buenos cristianos, verdaderos imitadores dellos".[34]

Concluye V.Q. de que a los "naturales" "no les falta sino la fe, y saber de las cosas de la instrucción cristiana para ser perfectos y verdaderos cristianos" pues ya tienen todas las cosas que son "fundamento y proprios de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia, y descuido y menosprecio destas pompas, faustos de nuestro mundo, y de otras pasiones del ánima".[35]

Pero todavía no basta con que tengan toda esa predisponibilidad. Para que la evangelización (la fe y la instrucción cristiana) sea posible, o sea, se dé de manera adecuada para la renovación que se "espera" y se "desea", será necesario "juntarlos en ciudades para hacerles bastantes,

29. I.D., p. 248.
30. Idem, p. 269.
31. Idem, p. 269.
32. Idem, p. 270.
33. Idem, p. 265.
34. Idem, p. 271
35. Idem, p. 272.

tutos y seguros contra todas necesidades contrarias, adversidades y malos tratamientos, fuerzas y otras injurias e incomodidades en que los solos caen".[36]

Además de la fe, les "falta" también la "policía", es decir, la vida organizada de la "polis", con sus "leyes", "reglas y ordenanzas". Para ello se podría mantener sus "reyes y señores legítimos e naturales",[37] pues no se trata de quitarles

> derechos dominios y jurisdicciones. . . sino hordenárselo, dárselo y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor, sin comparación, lo qual todos, nemine discrepante, tienen por lícito, justo, sancto e honesto.[38]

Así sería posible la "reformación de la Sancta Iglesia de Dios",[39] pues se estaría haciendo justicia a los naturales, y permitiendo a todos una vida digna y en abundancia de bienes.

El "estorbo" o imposibilidad de ese proyecto de sociedad de "fe y policía mixta",[40] no viene de parte de los "naturales" sino de "nosotros" por "nuestra gran sobrebia, ambición y cobdicia".[41]

La sociedad posible de V.Q. no deja de estar permeada de "imposibilidad", pues, mientras es posible de parte de los "naturales", no lo es tanto de parte de "nosotros", los que venimos del "mundo envejido". Por lo tanto la "ciudad" que tiene en mente V.Q. en la que no descarta "españoles, conquistadores y pobladores", además de los naturales, es "imposible" o utópica.

El reducido número de "profetas" a quienes se refiere V.Q. en otra parte, son los únicos que tienen la consciencia de esa realidad histórica en que se encuentran metidos, y hacen la opción por los que permiten la "renovación"-"reformación" de la Santa Iglesia de Dios en el nuevo mundo.

El "realismo político" de esa opción, solo es posible en los profetas, que como V.Q. aceptan "esta historia tanto de las posibilidades como de las imposibilidades",[42] y se ponen a elaborar, experimentar y construir lo que es posible, sin dejar de creer en lo imposible.

Los hospitales de Santa Fe[43] y el Colegio de San Nicolás,[44] son algunos de los frutos más conocidos de lo que pudo ser posible de la utopía quirogueana, dentro de los marcos históricos que le ha tocado vivir.

36. Idem, p. 274.
37. Idem, p. 161.
38. Idem, p. 162. Y continúa: ". . .y que solo se puede, pero aún se deve de obligación, y assí podría cesar todo scrúpulo y darse la concordia con justa y buena paz y sosiego, reposo y abundancia de todo, y con grand sobra para la sustentación de españoles, conquistadores y pobladores, y con grand perpetuidad e conservación, y buena y general conversión para toda la tierra e naturales della".
39. Idem, p. 270.
40. Idem, p. 273.
41. Idem, p. 271. He aquí el texto: ". . .porque yo no veo en ello, ni en su manera dellos cosa alguna que de su parte lo estorbe ni resista, ni lo pueda estorbar ni resistir, si de nuestra parte no se impide y desconfía; porque, en quien nosotros lo desespera y hace que parezca ser imposible, sería y podría ser la desconfianza de ver todas estas cosas, que dichas son, que a ellos son tan proprias y naturales, en nosotros tan agenas y contrarias y quasi como imposibles, causándolo todo esto nuestra gran soberbia, ambición y cobdicia".
42. HINKELAMMERT, Franz, J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, p. 29.
43. WARREN FINTAN, Benedict, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospital of Santa Fe*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1963, 133 p.
TENA RAMIREZ, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, Porrúa, México, 1977, 225 p.
44. MIRANDA GODINEZ, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Fimax, Morelia, 1972, 352 p.

La importancia de su pensamiento y de su utopía evangélica se debe, justamente, por su ubicación en el inicio de la larga confrontación que se desarrollará entre países ricos y llenos de "cobdicia" y países pobres, cuyo pueblo no tiene otra "ambición que la de vivir y con su vida poder alabar a su Dios.

III. CONCLUSION

Creemos con E. Dussel,[45] que la Teología de la Liberación tiene la primer época de su historia en el siglo XVI con la conquista. Aquí la "liberación" es planteada en dos niveles: liberación de la esclavitud y de la muerte en las minas, y liberación del pecado que "cometemos nosotros los españoles", en contra de la vida y libertad "destos pobres indios" (V.Q.).

La esclavitud y la muerte de los indígenas es una verdadera obra dirigida por Satanás y llevada a cabo por quienes deberían en cambio traerles el evangelio y la fe cristiana.

"Ver" todo eso y tener el "verdadero entendimiento", es una "gracia de Dios", y esa solo la tienen "muy pocos".

Como laico, la vocación eclesiástica de Vasco de Quiroga se definirá al contacto directo que tendrá con la realidad de las Indias, especialmente en virtud de su función como Oidor, pues lo que más "oía", —además de "ver"— eran los maltratos que recibían los indígenas.

Toda su teología la desarrollará a partir de esa realidad. La eclesiología de la "iglesia renovada en el nuevo mundo", la lectura que hace de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de los pensadores europeos como Juan Gerson, de los clásicos, y aún del Magisterio contemporáneo, tendrá esa misma perspectiva.

En ese sentido deseamos seguir trabajando, profundizando y desarrollando más los temas que aquí brevemente hemos bosquejado, analizando también sus logros y alcances concretos, además de sus propias limitaciones históricas. Lo mismo iremos haciendo con otros temas de que ya empezamos a darnos cuenta de su importancia en el pensamiento y en la práctica eclesial de Don Vasco de Quiroga.

45. "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492—1980)", en *Materiales para una Historia de la teología en América Latina,* CEHILA-DEI, San José, 1981.

Sor Juana Inés de La Cruz-Teóloga

Sor Juana, nacida en 1651 y muerta en 1691, es la primera mujer teóloga de América. Pocos la han estudiado en su producción teológica. El presente ensayo nos introduce en tres aspectos de esta ilustre mexicana: su racionalismo, su amor a la humanidad de Cristo y su moral política, humanista y evangélica. La autora de esta introducción publicó en 1983 su tesis en la UNAM de México, con el título: "Humanismo y Religión en Sor Juana Inés de la Cruz".

Antes de empezar, tengo que hacer una advertencia preliminar. Mi exposición va a adolecer de dos limitaciones. La primera no tiene remedio: Sor Juana no pudo exponer enteramente su pensamiento teológico, por motivos obvios, y trabajamos con pedazos sueltos; la segunda sí tiene remedio: yo no soy teóloga de profesión, es decir que a partir de mi bosquejo, y, sobre todo, a partir de los textos, otros podrán hablar luego con más autoridad.

Me parece que este tema es nuevo. Alfonso Méndez Plancarte, el benemérito editor y sabio clérigo no lo trató en las notas de las *Obras Completas*, porque sus criterios estrechamente tomistas le impidieron percibir la originalidad de Sor Juana como católica. Cuando algo le sorprende (por ejemplo el pacificismo de la *Loa al Cetro de José*), él dice: Sor Juana no pudo pensar eso. Desde luego, esta constatación no le resta su mérito al admirable editor de Sor Juana, cuya erudición ha sido para mí providencial. Soy una discípula infiel, pero me confieso discípula.

Presenté en 1979 en la Sorbona, mi tesis sobre la religión de Sor Juana. Desde luego, en ella estudio la vivencia religiosa de la monja, su poesía sagrada, su pastoral (a veces las *letras* y *villancicos* merecen este nombre), sus lecturas: las más significativas son San Agustín, San Jerónimo, Santo Tomás, su pensamiento, etc. Entonces no se había descubierto todavía la carta del confesor Núñez del año 1682 más o menos, que prueba de manera impresionante la entereza espiritual de la monja. Este documento emocionante es una fecha en la historia de la espiritualidad. Sor Juana reivindica la responsabilidad de sus actos: ingreso al convento y eventual conversión. Admite el diálogo con el confesor, pero no tiene ni quiere tener un director de conciencia. Este hallazgo justifica retrospectivamente mi propia empresa. También. . .

Aquí voy a ceñirme a algunos aspectos del pensamiento teológico de Sor Juana que me parecen significativos. Voy a intentar decir escuetamente lo esencial y dando el mayor lugar a las citas; que me perdonen si el resultado es un poco escolar. Para entender bien a la teóloga Sor Juana, hay que tener en cuenta el hecho de que se siente muy próxima a la gente sencilla. Esto se nota sobradamente en sus *villancicos* de indios y de negros, también en sus obritas de devoción donde prevé oraciones especiales para quien no sabe leer, para quién está enfermo, etc. Ella que es una super-dotada desprecia solamente a los pedantes y

presumidos: "No es necio entero el que no sabe latín" (Resp. S.F. 1941).

El primer aspecto es el que llamo el racionalismo de Sor Juana.

Ella piensa que la inteligencia es la nobleza del ser humano, incluso si a veces no da resultado y sirve más bien de tormento que de otra cosa. Es decir que ejercerla es a la vez un derecho y un deber que ha de servir para la propia santidad y la de los demás.

Aquí vienen dos textos fundamentales: la Respuesta a Sor Filotea:

> siendo monja y no seglar, debía por el estado eclesiástico profesar letras y más siendo hija de un San Jerónimo y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija. (Resp. 11.304.7)

Los *villancicos a Santa Catalina:*

"*No la quiso ignorante*
el que racional le hizo"

y "*Es de la Iglesia servicio*".

Sobradamente conocida es la victoria intelectual de Santa Catalina de Alejandría sobre los sabios paganos. Es decir que un juicio como el de Alfonso Reyes "Se salva en alas de la teología" (Letras de la Nueva España, p. 115) me parece bastante errado. La fe no es refugio. La inteligencia tiene su especificidad en su terreno, que no cede ante el capricho, la autoridad, etc. En el *sermón* del Mandato de Antonio Vieyra, lo que la chocó en un principio fue la presunción en las afirmaciones.

La consecuencia de este racionalismo es que desconfía instintivamente de lo espectacular y milagroso en la religión. Ante el caso de San José que tuvo que decidir el rumbo de su vida en virtud de un sueño, ella dice "yo no entiendo tan gran santo" (n. 302), y recuerda a Santo Tomas que no cree antes de haber visto. ¡En los *villancicos a San Pedro Nolasco* dice que es milagroso que ella trate de milagros! En *El mártir del Sacramento. San Hermenegildo,* ella encuentra una explicación alambicada a la fe ciega:

Llámanme ciega virtud,
no porque vista me falta,
sino antes por la mía
tiene tanta perspicacia,
que es ceguedad la del cuerpo
respecto de la del alma (*O.C. III, p. 118, vv. 70-75*)

Incluso en el caso de la devoción a la Concepción, que es para ella una devoción entrañable, no ha de abdicar la inteligencia, véase la *Loa de la Concepción*, no. 373

Su santa favorita no es la intelectual Santa Catalina cuya vida y muerte son una retahila de milagros, sino la oscura Santa Eustaquia, famosa únicamente por haber sido virgen consagrada dedicada al estudio del griego y del hebreo: Sor Juana da su nombre en una lista de santos de su *Docta explicación de la purísima Concepción*, firmada en el momento de su conversión.

Pero el texto de más contenido teológico son cuatro palabras de un soneto a San Juan de Sahagún que veía a Cristo en la hostia y retardaba el momento de comulgar:

Come y no mires (O.C.I. n. 210, p. 312).

Una comunión es algo mucho más precioso que una aparición.

El segundo aspecto que quiero destacar es el escotismo de Sor Juana. Ella piensa que, incluso si no hubiera habido pecado original, Cristo se hubiera encarnado. La "feliz culpa" no era necesaria. En su tiempo también fueron escotistas Fray Luis de León, San Francisco de Sales y Suárez, pero la opinión contraria era mayoritaria —la monja lo afirma en la primera de las *Tres letras a la Encarnación (OC II n. 358, pp. 221-222):*

> de haber encarnado pudo ser doble el motivo: redención más gloria del hombre.

La importancia de este tema para ella la manifiesta claramente en sus *Ejercicios de la Encarnación* (OC IV, n. 406).

> Pondérese esta fineza del Divino Verbo con un poco de atención, pues por rudo ingenio que uno sea, si lo piensa despacio, hallará siglos que meditar (p. 481).

luego:

> ¿qué nación hay tan grande que goce a sus dioses tan familiares como nuestro Dios se hace con nosotros?
> . . . ¡oh bodas que el Rey eterno celebra con su Unigénito con la naturaleza humana! ¿Cuándo te sabremos conocer? ¿Cuándo corresponderemos a tal fineza? (p. 504).

y, de manera complementaria, a propósito de la Virgen María:

> Yo de mí sé decir que si fuera posible conmutar las miserias de mi naturaleza humana con los privilegios y perfecciones de la angélica, perdiendo la relación que tenemos de parentesco con María Santísima, no lo admitiera aunque pudiera (p. 474).

La raíz de esta actitud de Sor Juana es su inmensa estima por el hombre, su hamanismo entrañable, pero me hace notar mi colega y amiga Claire Pailler, de Tolosa, que también puede ser una buena lectura del Credo (por nosotros los hombres, y por nuestra salvación) y de San Pablo (Ef. 1, 4-5): "El nos elegió antes de la constitución del mundo".

Esta divinización del hombre, hasta cierto punto la vemos presente en el corazón de las dos obras cumbres de Sor Juana: el *Divino Narciso*, donde Cristo Narciso se enamora de su imagen en la fuente, que es el semblante de la Naturaleza Humana todavía sin redimir, y de manera discreta pero, en mi opinión, innegable, en el corazón mismo del *Sueño*, obra menos pagana de lo que parece:

> el Hombre, digo, en fin, mayor portento
> que discurre el humano entendimiento;
> comprendió que absoluto
> parece al Angel, a la planta, al bruto;
> cuya altiva bajeza
> toda participó Naturaleza.
> ¿Por qué? Quizá porque más venturosa que todas, encumbrada
> a merced de amorosa
> Unión sería. ¡Oh, aunque repetida
> nunca bastantemente bien sabida
> merced, pues ignorada
> en lo poco apreciada
> parece, ó en lo mal correspondida! (OC I n. 216, n. 690-703).

Sor Juana había heredado la tradición filosófica del hombre microcosmos del universo. Aquí ella es casi una precursora de Pierre

Teilhard de Chardin para quien Cristo se agrega al psiquismo total de la creación (*Fenómeno humano*, París: 1955). Para mí, es esto lo más central de la teología de Sor Juana.

Yo creo que mi número tres: una moral política humanista y evangélica va ligado con lo anterior. Las nociones que dominan en Sor Juana cuando está en este terreno son primero cierta asunción de todas las culturas: la antiguedad americana ha de estar en situación de igualdad con la antigüedad greco-latina. Sor Juana hubiera querido escribir un *Divino Quetzalcoatl*, en vez del *Divino Narciso*, y se desquita un poco con la loa donde los sacrificios humanos aparecen como antecedente y camino de la verdadera religión. También ella piensa que el color negro puede ser bello ("Morenica la esposa está.. . .", *Villancico de la Concepción* de 1689).

La otra noción es la armonía de la creación: la esclavitud de los negros se opone a la fraternidad evangélica *(Villancicos a San Pedro Nolasco)*; el príncipe San Hermenegildo es grande en el sacrificio, que no en la rebelión (*El Mártir del Sacramento*); el fin del gobierno es la conservación y no la conquista (Ibid. esc. XVIII); en los poderosos, la clemencia es mejor que el castigo: "Jueces del mundo, detened la mano. . ." (*OC I*, n. 207); los hombres son iguales y las jerarquías se han de merecer (*Amor es más laberinto*, ya mencionado por Silvio Zavala en su *Filosofía de la Conquista*); la evangelización no la hace ni la debe hacer la espada: *(Loa al Cetro de Jóse)*; la razón, así como la religión bien entendida mandan que las mujeres puedan estudiar, etc.

¿Es Sor Juana iniciadora de una teología americana? Contesten Uds.

Nota: No he hablado de la famosa Carta Atenagórica, aunque es el único texto propiamente teológico, porque me parece más bien obra de circunstancia.

RIOLANDO AZZI

Moral católica y sociedad colonial

Este artículo muestra, en el caso del Brasil colonial, la profunda articulación de la teología con el sistema socio-económico. En esta situación la única moral aceptada fue la que no cuestionaba la violencia colonial contra los indios y la esclavitud de los negros. El autor estudia también el caso iluminador de tres misioneros que se opusieron a esta moral esclavista y cómo fueron expulsados del país porque su teología era "perniciosa". El artículo nos introduce así históricamente en la necesidad y el significado de una teología liberadora.

I. INTRODUCCION

Una de las características principales del pensamiento brasileño es su carácter pragmático: sus expresiones más significativas nacen siempre de coyunturas históricas concretas. También la ética y la moral obedecen a parámetros análogos; de esto se desprende la estrecha relación con el orden social.

Además se puede afirmar que gran parte de la elaboración del pensamiento ético tiene como fin defender un determinado orden establecido, o con el tiempo proponer la alternativa de un nuevo orden social. También predomina ese aspecto en el desarrollo de la ética católica en el Brasil.

Estas consideraciones históricas tienen como objeto analizar la dimensión social de la moral católica durante los tres primeros siglos cuando la ética tuvo su desarrollo específico dentro de una perspectiva de legitimación del proyecto colonial lusitano.

Es importante resaltar además que paralelamente a un pensamiento ético hegemónico, surge también en el mismo período una dialéctica interna, otra visión ética partiendo de diferentes presupuestos. Por tanto, no se debe entender que se trata de posiciones éticas encajonadas en compartimientossocio-económicos, ni estancadas en una época histórica determinada, ni tampoco que existiera una concepción católica unitaria de la realidad.

No cabe duda, sin embargo, que en una perspectiva global, se debe afirmar que la ética católica actuó durante el período colonial mucho más en el sentido de consolidar el orden social vigente que en abrir nuevas opciones para la sociedad brasileña. Fue así como se estableció en el Brasil una sociedad patriarcal, latifundista y esclavista donde el catolicismo es la religión oficial de la colonia

Durante los tres primeros siglos de colonización, estuvo en vigor en el Brasil el modelo Iglesia-cristiandad. Fue un intento de revivificar un concepto de iglesia que perduró durante la Edad Media.

El elemento básico del modelo era el concepto de sociedad sacral. Dentro de esa concepción existía una preocupación mucho mayor por

lo que se entendía como los derechos divinos que por los llamados derechos humanos.

En ese concepto de sociedad sacral o de la cristiandad se identificaban los aspectos de fe y nacionalidad, como consecuencia lógica de la oficialización de la religión católica en el estado lusobrasileño. Los intereses de la iglesia eran los intereses de la corona y viceversa.

Esa unidad entre fe y nacionalidad se mantenía a través de dos mecanismos principales de acción: por medio de la "santa inquisición" no se permitía ninguna divergencia religiosa que pudiese contribuir al rompimiento de la unidad nacional; y mediante la "guerra santa" se combatían los enemigos externos de la patria y de la religión.

Fue en la península ibérica que el espíritu de la cristiandad estuvo más arraigado, entre otras cosas, por la prolongada lucha contra los moros, que eran considerados infieles.

En el transcurso de su expansión colonizadora, los portugueses establecieron en el Brasil la cristiandad colonial.

II. ETICA Y ORDEN SOCIAL IMPLANTADO

En realidad, el proyecto de colonización que fue implantado en el Brasil por la metrópoli fue de una violencia típica del espíritu guerrero. En primer lugar, los indios fueron paulatinamente despojados de sus tierras a través de sucesivas acciones bélicas, a fin de que los portugueses tuviesen más espacio territorial para el establecimiento de ingenios de azúcar. En segundo lugar, frente a la dificultad encontrada en la sujeción de los indios para la actividad azucarera, la corona lusitana optó por el tráfico de esclavos del Africa. Y el brazo negro llegó a constituirse en brazo derecho del comercio lusitano.

Debido a la violencia institucionalizada por el proceso colonial, se hizo necesario encontrar apoyo en la ética católica para que tal situación pudiera mantenerse, y el Brasil llegara a ofrecer las ganancias esperadas por la Metrópoli.

Defensa del proyecto colonial

Los miembros del clero secular y regular vinieron para el Brasil con una misión específica: mantener la fe de los lusitanos y trabajar para la evangelización de los indígenas. No obstante, al mismo tiempo todos ellos estaban al servicio de la corona y por ella eran remunerados.

En el ejercicio de su cargo eclesiástico, los obispos debían siempre actuar como fieles súbditos de la monarquía lusitana.

Nombrados por el rey, e incorporados, en cierta forma, a la nobleza, tenían la obligación de velar por los intereses de la metrópoli; en la ausencia o falta de gobernadores, asumían el poder político de la colonia.

Refiriéndose a esa vinculación de la iglesia lusitana a la corona, José Magno Vilela afirma:

> El sistema del patronato que uncía las actividades religiosas al poder

real, transformó a la Iglesia Católica en las posesiones portuguesas en *instrumento legal* al servicio de los *mecanismos coloniales.*[1]

A su vez, imbuidos de la idea de cristiandad, los clérigos identificaban con frecuencia los intereses de la fe con los proyectos políticos y económicos de la metrópoli. Por esta razón, asumían la defensa del sistema colonial en nombre de la religión católica. Condicionados por esa visión lusitana, llegaron a menospreciar los derechos humanos de los indígenas que fueron despojados de sus tierras y de los negros que fueron traídos a estas tierras como esclavos.

En otras palabras, según una visión teológica bastante difundida en ese período, la salvación cristiana solamente era posible dentro de los límites del estado lusitano transplantado para la colonia. Solamente encontraba la salvación aquel que se sometía al dominio portugués. De esta manera se justificaba plenamente la sujeción de los indígenas y de los africanos al blanco colonizador.

Antonio Vieira, por ejemplo, identifica el proyecto colonial lusitano con la construcción del reino de Dios. Para el pensador jesuita, toda la teología y toda la moral es vista bajo la óptica de la realización del reino de Dios mediante las armas de Portugal. Según él, la historia de Portugal es una historia de salvación, es una historia de conquista sagrada. Los soldados y los misioneros que navegaron en las caravelas portuguesas están al servicio del plan divino. Por eso su afirmación categórica.

> No sólo son apóstoles todos los misioneros, sino también los soldados y capitanes, porque todos van a buscar a los gentiles para traerlos a la lumbre de la fe y al gremio de la Iglesia. . . En las otras tierras, algunos son ministros del evangelio y otros no; en las conquistas de Portugal, todos son ministros del Evangelio .[2]

Siendo así, no tenía sentido la separación entre iglesia y estado. De este modo, las preocupaciones religiosas por la expansión de la fe acabaron en la práctica siendo subordinadas a las metas políticas y económicas de la corona.

Justificación de la situación socio-económica

Habiendo identificado el proyecto colonial con el reino de Dios, no existían condiciones para que se pudiera criticar radicalmente el sistema de latifundio esclavista implantado. Por el contrario, los propios pensadores católicos comenzaron a elaborar una serie de justificaciones ético-teológicas para la esclavitud. En el pensamiento de Vieira, indios y negros debían estar al servicio del proyecto colonial, puesto que éste tenía un carácter religioso.

Eduardo Hoornaert analiza de la siguiente manera el pensamiento de este misionero jesuita:

> Vieira construye complicados razonamientos teológicos, con la intención de apaciguar las conciencias frente a los abusos que eran más que evidentes. El justifica el sistema de trabajo forzado de repartimiento de los indios en reducciones, aunque esto fuese realmente mucho peor que

1. VILELA MAGNO, JOSE, *Roma e as práticas missionárias do Novo Mundo*, in REB, 1976, p. 407.
2. *História da Teologia na América Latina,* São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 65.

el servicio en las casas de los residentes en San Luis o Belém. Esta repartición debía, en teoría, limitarse a seis meses por año... para garantizar a los misioneros y a las tropas de rescate los cargadores, los remeros, colectores y soldados, en fin, todo el trabajo pesado y peligroso. En la práctica, los indios servían en raras ocasiones menos de 10 meses por año, y morían después de dos o tres años de extenuantes servicios.[3]

El mismo autor presenta enseguida los argumentos del teólogo jesuita en defensa del sistema socio-económico vigente:

Para Vieira, los repartimientos sirven directamente para la obra de salvación del mundo por Portugal... Contra los argumentos que muchos indios mueren en estas reparticiones, Vieira responde que les es garantizada aquí en la tierra una 'salvación oculta', y allá en el cielo una 'salvación abierta'. El mismo razonamiento se aplica a los africanos. En Africa son 'etíopes', y como tales imbuídos de 'ignorancia invencible'. Emigrando al Brasil o al Maranhao (ex-colonia francesa en el norte el Brasil), ellos pueden vencer esa ignorancia, pero sólo por medio del servicio a los blancos, pues mucho peor que la esclavitud del cuerpo es la del alma. Sirviendo al Señor terrestre como se sirve a Dios, el esclavo recibirá el premio celestial.[4]

Siendo el proyecto colonizador la realización del plan divino, todos los señores lusitanos que están al servicio de la corona son también representantes de Dios, y merecedores de respeto, obediencia y veneración.

Argumentos análogos son presentados también por otros autores católicos en defensa de los intereses políticos y económicos de la metrópoli.

En el *Compendio Narrativo del Peregrino de la América*, obra que pasó por cinco ediciones sucesivas entre 1728 y 1767, Nuno Marques Pereira alude también a razones pastorales para justificar la esclavitud en los siguientes términos:

Porque, para los que viven en las tinieblas del mundo gentil, acostumbra la Divina Providencia usar de su misericordia con ellos, mandándoles iluminar con la luz de la fe por medio de los obreros del Santo Evangelio... Y también permite su Divina Misericordia que muchos de estos gentiles sean traídos a las tierras de los católicos, para que fueren enseñados y adoctrinados, y les quitaren sus ritos de gentiles, que habían aprendido allá con sus padres.[5]

Por consiguiente, los africanos debían aún considerarse muy dichosos, pues la esclavitud les brindaba condiciones para recibir la luz de la fe católica y de este modo evitar la perdición del alma.

A decir verdad, algunos teólogos tuvieron presente la profunda ambigüedad de esta argumentación religiosa. Molina ya había observado que la "conversión de los negros" era apenas un pretexto para justificar el interés económico de los traficantes portugueses. Refiriéndose a un diálogo con algunos de estos comerciantes, el teólogo jesuita comenta:

Hasta donde pude averiguar, ellos sólo tienen un objetivo en mente, es a saber, su ganancia y ventaja. Llegan al punto de expresar un gesto de sorpresa cuando uno intenta despertar algún escrúpulo... alabando, más bien, el número de negros comprados y exportados.

3. HOORNAERT, Eduardo, "Teologia e Ação Pastoral em Antônio Vieira 1652—1661", en *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p 67.
4. *Idem.*
5. *Moralistas do século XVIII*, Rio, Editora Documentário, 1976, p. 26.

Tratábase, por tanto, de una justificación ideológica de la falta de ética en el tráfico de esclavos; esa justificación era la conversión cristiana de los africanos. En otras palabras, los comerciantes portugueses asumían una actitud anti-cristiana y anti-ética bajo el pretexto de cristianizar y moralizar a los negros.

Por esta razón, Molina llega a la siguiente conclusión exhortativa:

> Aún admitiendo la ventaja que procede del tráfico, a saber, la conversión de los negros, sería mucho mejor que fueran celosos misioneros a aquellas regiones para difundir el cristianismo, quedando prohibido el tráfico.[6]

El sabía, sin embargo, así como los demás religiosos, que esto era nada más que un deseo piadoso el cual nunca se llevaría a cabo mientras perdurasen los intereses económicos de la metrópoli en este comercio humano.

De hecho, las perspectivas de riquezas y la ganancia de oro hizo que los conquistadores consideraran a los negros como pertenecientes a una raza inferior, una especie de seres intermedios entre los hombres y los animales irracionales.

Justificación de la violencia

El reconocimiento del carácter sacro del proyecto colonizador causó también que los misioneros aceptaran la violencia de la dominación lusitana como precondición para la acción evangelizadora.

La expansión colonial fue garantizada por la mentalidad de "guerra santa". Fue estableciéndose una identificación entre fe católica y cultura portuguesa.

Los franceses y los holandeses fueron expulsados del Brasil no sólo por ser enemigos de la Patria, sino en primer término como enemigos de la religión, por ser considerados herejes. La propia evangelización fue implantada mediante el espíritu de "guerra santa" contra los infieles. Fue así como prevaleció la idea de que los indios debían ser subyugados para conseguir su adhesión a la fe cristiana.

Después de describir la guerra de los portugueses contra los indios tupís en Piratininga, el 9 de julio de 1562, el Padre Anchieta afirma:

> Nos parece ahora que las puertas están abiertas en esta capitanía para la conversión de los gentiles, si Dios nuestro Señor quiere proveer la manera como ellos sean puestos debajo del yugo, porque para este género de gente no hay mejor predicación que la espada y la vara de hierro, en la cual, más que en cualquier parte, es necesario que se cumpla el *compelle e os intrare.*[7]

Ya un año antes, cuando los portugueses de Piratininga se aprestaban a combatir a los tamoyos, aliados de los franceses, Anchieta escribía:

> Determinaron los moradores de Piratininga. . . hacer la guerra a los enemigos fronterizos. . . y abrir un camino para poder predicar el Evangelio, tanto a los enemigos como a estos indios, acerca de quienes ya hemos sabido que se han de convertir más por el temor que por el amor.

Y después de describir las victorias de los franceses, añade:

6. MOLINA, Luiz de, *De Justitia et Jure*, Trat. 2, disp. 34, Nº 6, 19.
7. LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa 1938, v. 1, pp. 210—211.

De manera que sólo diez o doce hombres, con la ayuda de la real Bandera de la Cruz que el padre cargaba adelante animándolos, quemaron y asolaron el lugar, del cual vinieron muchos inocentes que ya están metidos en el gremio de la Santa Iglesia por el bautismo.[8]

Muy típico de esa mentalidad de cruzada es el poema sobre las proezas de Men de Sá, atribuido a Anchieta, y seguramente escrito por un jesuita alrededor de 1560, bajo el título de *De Gestis Mendi Saa.*

El poema enaltece a Men de Sá como el nuevo Carlomagno que lucha contra los infieles. El es el nuevo cruzado, el defensor de los derechos de Dios y de la religión. Encarnando la voluntad divina, Men de Sá hace la guerra contra los indios, y abre así el camino para su conversión, empuñando la espada. Los indígenas, por tanto, no son considerados únicamente enemigos de los blancos, sino de la propia fe, de la cristiandad.

O sea que la teología de la evangelización no cuestiona la legitimidad del orden establecido en el Brasil, y por tanto, termina participando de la propia agresividad del proyecto colonial. Los textos de la época muestran que los misioneros sólo concebían la implantación de la iglesia dentro del marco del orden traído por los colonizadores, purificándola tal vez de abusos, mas sin cuestionar el sistema como tal. Puesto que el proyecto colonial era estructuralmente agresivo con relación a las poblaciones indígenas y africanas, la ética cristiana no consiguió escapar de esta violencia. Siendo así, la mayoría de los misioneros, al encuadrarse en el sistema colonial, comenzaron a persuadirse de que la sujeción y la esclavitud de los indios y de los africanos era un presupuesto necesario para la conversión.

Prohibición a la rebelión

Otra consecuencia profunda de la identificación del reino de Dios con el proyecto colonial lusitano fue la imposibilidad de permitir protestas o insatisfacción contra el sistema socio-económico. El orden social aquí implantado adquirió un carácter sagrado, pues era expresión de la voluntad de Dios.

Durante todo el período colonial la religión siempre fue considerada como una forma de freno moral, que mantuviera a los súbditos en la sumisión, evitando cualquier movimiento de rebelión.

En último análisis, los indígenas y africanos debían someterse dócilmente a la voluntad de dominación portuguesa en nombre de la ética católica. La esclavitud se constituye en elemento fundamental del proyecto colonizador, y el clero, salvo contadas excepciones nunca osó cuestionarlo. Hoornaert hace el siguiente análisis de la actuación evangelizadora entre los negros:

La acción misionera nunca elaboró un plan dentro de una perspectiva liberadora. La evangelización de los africanos fue concebida dentro del marco de la familia patriarcal esclavista, o sea, basada en el postulado de la esclavitud. El africano siempre fue visto como esclavo, y no tenemos datos que nos hagan suponer lo contrario. Tal es así que nunca hubo un misionero que comprendiese el valor de los "quilombos" (reductos de esclavos fugitivos), por ejemplo, o de los cultos afro-brasileños, por lo menos en los documentos que están a nuestro alcance.

8. LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa 1938, v. 1. p. 286 s.

Y mostrando la profunda limitación de la ética católica en este período, añade:

> El problema es saber si hubiera sido posible aún pensar en una pastoral de liberación de los esclavos, dadas las condiciones concretas de Brasil. Todo hace creer que la verdadera alternativa no era aceptar o no aceptar la esclavitud, sino más bien, si permanecer o no en el Brasil, siendo que la esclavitud fue constitutiva del Brasil, en otras palabras, no podía existir el Brasil sin esclavos.[9]

Cuestionar la esclavitud significa poner en jaque todo el proyecto colonial, en el cual la propia iglesia, dependiente de la corona, estaba profundamente implantada.

Un ejemplo típico de esto puede verse en la solicitud hecha por los negros del quilombo de Palmares, que deseaban tener un cura para la administración de los sacramentos y celebración de la misa. Con el fin de tomar una decisión adecuada, el provincial de los jesuitas consultó al padre Vieira. Este respondió con una carta, indicando cinco razones principales por las cuales el pedido de los negros no podía ser atendido. He aquí la última razón aducida por Vieira:

> Quinta y para concluir, porque siendo rebeldes y cautivos, están y perseveran en pecado continuo y actual, del cual no pueden ser absueltos, ni recibir la gracia de Dios, si no se restituyen al servicio y obediencia de sus señores, lo que de modo alguno han de hacer.

En una visión realista, el teólogo jesuita añade:

> Sólo un medio habría, eficaz y efectivo, para que se rindieran verdaderamente, que es concederles S.M. y todos sus señores espontáneamente, liberal y segura libertad. Sin embargo, esta misma libertad así considerada sería la total destrucción del Brasil.[10]

Por consiguiente, dentro del orden existente, los esclavos no tenían otra alternativa. Sólo quedarían libres del pecado aceptando vivir en la esclavitud, pues sin la esclavitud, Brasil dejaba de tener sentido para Portugal. La ética cristiana, por consiguiente, debía permanecer condicionada a los intereses metropolitanos de naturaleza política y económica.

Los jesuitas, por su lado, estaba también concientes de su compromiso con el proyecto lusitano, que era al mismo tiempo religioso, político y económico. Las decisiones en el campo religioso estaban supeditadas al aspecto económico, que se consideraba primordial. La existencia de la colonia sólo se justificaba si producía ganancia para la metrópoli, y dentro de estos parámetros tuvo que actuar la institución eclesiástica.

Valoración del concepto de autoridad

En una sociedad nacida bajo el signo de la dominación y de la violencia, la valoración del concepto de autoridad se convirtió en elemento indispensable, como condición básica para mantener el orden social aquí implantado.

9. HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, tomo 2, p. 59.
10. Citado por PALACIN, Luis, *O homem e a sociedade no pensamento de Vieira: um estudo sobre a consciência possivel*, in Síntese, 1979, maio-agosto, p. 40.

Entre las normas morales más inculcadas en el período colonial estaba la del respeto a la autoridad, enfatizando siempre su origen divino.

De hecho, uno de los principios básicos de la teología de esa época era que la monarquía lusitana tenía origen divino, y por consiguiente, una dimensión esencialmente religiosa. Como consecuencia, la misión de la iglesia era apoyar la corona, para que ésta pudiese favorecer efectivamente a los ministros del culto en el desempeño de su misión evangelizadora.

Habiendo los jesuitas del Maranhao conseguido la reducción pacífica de la tribu de los tabajaras, Vieira se expresa de la siguiente manera:

> Dios venció en pocos días con pocos hombres desarmados. . . para que Portugal pudiera comprender y los ministros del rey ser persuadidos de que los primeros y mayores instrumentos de la conservación y prosperidad de esta monarquía son los ministros de la propagación de la fé, para lo cual Dios la instituyó y creó.[11]

Siendo un reino esencialmente misionero, la actuación de los jesuitas debía ser al mismo tiempo religiosa y política, promoviendo y fortaleciendo la corona.

Aunque lamentaban que el estado lusitano no siempre fuese fiel a su misión, los religiosos nunca llegaron al punto de desafiar el principio sagrado de la autoridad real.

Si toda la autoridad debía ser respetada, en la cumbre estaba la autoridad del rey, quien era el representante directo de Dios ante el pueblo portugués. Si el reino de Dios se actualizaba en Portugal, el rey era quel que de forma más eminente explicitaba esa presencia divina. El era en cierto modo el vicario de Dios.

Esa idea fue desarrollada de manera bastante amplia por Vieira. Consideraba al rey como Vicario de Cristo en América, y por consiguiente el superior inmediato de los obispos, y bajo cuya responsabilidad estaba toda la actividad misionera. Dentro de esta perspectiva Vieira afirma textualmente:

> Todos los reyes son de Dios, mas los otros reyes son de Dios pero hechos por los hombres; el rey de Portugal es de Dios y hecho por Dios, y por esto es más apropiadamente suyo.[12]

De hecho, esa proclamación del monarca como representante de Dios y encargado de orientar los rumbos de la iglesia del Brasil era común en el período colonial.

En 1774 Don Tomás de Encarnacao Costa e Lima, obispo de Pernambuco, escribía:

> El rey de Portugal, como gran Maestro de la Orden de Cristo, es nuestro pastor y prelado. Nosotros somos sus pastores y coadjutores.
> Y el desembarcador Joao Teixeira Filho, en su instrucción para el gobierno de la Capitanía de Minas Gerais, escrita en 1780, lamenta que los obispos de Mariana osaran proveer a las parroquias sin autorización real, pues "es cierto que Su Majestad (se refería a Da. María I), como Gran Maestra de la Orden de Cristo, es Prelada Ordinaria, quien se reconoce como Patriarca y Obispo.[13]

11. *História da Teologia na América Latina,* São Paulo, Ed. Paulinas 1981, p. 73.
12. *História da Teologia na América Latina,* São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 65.
13. COELHO, João José Teixeira, Instrução para o goberno, in Revista do Arquivo Público Mineiro, v. VIII, pp. 477—478.

Nombrados por el rey, los obispos del Brasil se convirtieron en sus colaboradores no sólo en la evangelización, más en su propio proyecto colonial de "extender la fe y el imperio".

Los obispos formaban parte de la nobleza del reino, teniendo como misión velar por la ortodoxia de la fe y por la obediencia de los súbditos a la política portuguesa. Como consecuencia, el deber de los obispos se concebía mucho más dentro de la línea de defensa de los derechos de la corona portuguesa que de los derechos humanos de la población brasileña. En realidad, en la medida en que depende del poder del estado, la iglesia del Brasil pierde completamente su dinamismo evangelizador en el período colonial.

Al analizar la decadencia de las costumbres en las tierras de las Minas Gerais en el siglo XVIII, José Ferreira Carrato afirma:

> La iglesia, pues, permanece sujeta a la voluntad del estado y de sus funcionarios.
> Maniatada de esta manera al carro del estado, la iglesia conseguirá hacer poco contra las malas costumbres que reinan en la capitanía de las Minas Gerais, aún después de establecerse allí la jerarquía eclesiástica, al frente de la cual estará el obispo de Mariana. Este no es más que un alto funcionario de la corona, sujeto a los caprichos de la máquina obstinada de la administración real: cualquier acto suyo, cualquier censura o amenaza de castigo contra los aviesos, hace posible el recurso a la Corte de Lisboa, con efecto suspensivo. Hasta que regrese el fallo, se suspenderá por meses o años la acción moralizadora del Ordinario, y la disciplina quedará por la borda. La autoridad del obispo vale poco. . .[14]

Lo que verdaderamente vale en el período colonial es la autoridad política de los representantes de la metrópoli. Y el propio clero, fiel al juramento de fidelidad a la corona, procura inculcar en el pueblo un sentimiento de obediencia y de sujeción a las autoridades civiles. Este es uno de los principios básicos de la ética colonial.

Obligaciones para con la autoridad civil

En el período colonial, por tanto, las obligaciones éticas y religiosas convergen en forma significativa en la persona del rey, mediante la acción de las autoridades civiles y eclesiásticas. En último análisis, es siempre el poder político quien asume la conducción del proyecto colonial y establece las bases de sus directrices éticas. Estas, evidentemente, están subordinadas a los intereses económicos de la metrópoli, fin último de la expansión colonial.

Los indios, por tanto, deben aceptar la dominación lusitana, e integrarse en su mundo cultural como condición para que se reconozca en ellos una vida moral y religiosa.

Baeta Neves testifica de la siguiente manera del carácter ideológico de la actuación misionera de los jesuitas:

> El discurso jesuítico quinientista gira en torno a nociones como las de Ley, Civilización y Orden. Los objetivos de la catequesis tienen como propósito lograr que esta tierra brasileña, con una población amorfa, tenga un cuerpo y un espíritu que se aproxime lo más posible a los que están más cerca de Dios —los cristianos europeos.[15]

14. CARRATO, José Ferreira, *As Minas Gerais e os primórdios do Caraca*, São Paulo, Ed. Nacional, 1963, pp. 76—77.
15. NEVES, Luis Felipe Baêta, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978, p. 159.

Los portugueses, como representantes de una cultura superior, deben seguir fielmente las directrices que emanan del gobierno lusitano y sus representantes, como camino hacia la propia educación moral y religiosa.

III. RESISTENCIAS A LA CONCEPCION ETICA COLONIALISTA

Dentro de la concepción ética de la cristiandad colonial, no existía una clima demasiado propicio para que brotase en la iglesia del Brasil una verdadera conciencia de los derechos humanos y de la justicia social.

En general, la iglesia aceptó pacíficamente tanto la guerra contra los indios por una "causa justa" como a la esclavitud negra, que constituía la base del sistema latifundista introducido desde el inicio en el Brasil.

No obstante, hubo algunas voces que tuvieron el coraje de reaccionar contra el régimen esclavista vigente en el Brasil.

La voz de dos profesores jesuitas

Serafín Leite presenta como el primer desafiante del régimen esclavista al jesuita español Miguel García, el primer profesor de filosofía del Brasil en el colegio de Bahía. Según él, "ningún esclavo del Africa o del Brasil es justamente cautivo".

Con esta afirmación categórica él perturbaba no sólo la conciencia de los habitantes de Salvador (de Bahía), sino de los propios jesuitas que también tuvieron esclavos a su servicio. Por esta razón, su permanencia en la colonia se hizo insoportable. A consecuencia de esta decidida toma de posición contra el régimen esclavista, fue invitado a regresar a Portugal en 1586, acusado de ser "inquieto" por el sacerdote visitador.

La insatisfacción de García se pone de manifiesto en esta carta, escrita el 26 de enero de 1583, cuando aún estaba en Bahía, y dirigida al superior general el Padre Aquaviva:

> La multitud de esclavos que tiene la Compañía en esta Provincia y en particular en este Colegio, es cosa que de manera ninguna puedo tragar, *especialmente* porque no cabe en mi entendimiento que ellos hayan sido tomados lícitamente.

Enseguida afirma que sólo de Guinea había 70 esclavos en el colegio, y añade:

> Y de los de esta tierra, entre casos comprobados y dudosos, el número es tan grande, que a mi me enfada; con estas cosas, y al ver los peligros de la conciencia *in multis*, alguna vez me pasó por la mente que con mayor seguridad estaría sirviendo a Dios y me salvaría *in saeculo* que en Provincia, donde veo las cosas que veo.[16]

También el padre Gonzalo Leite, primer profesor de artes en el Brasil, tuvo que regresar a Europa por la misma inadaptación, y por sus protestas contra la institución esclavista.

Ya en Portugal, él escribía desde Lisboa al Superior general el 20 de junio de 1586:

16. LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 2, pp. 227—228.

Todos los sacerdotes en el Brasil están perturbados de conciencia con muchos casos relacionados con cautiverios, homicidios y muchos agravios que los blancos les hacen a los indios de la tierra. La determinación de estos casos no es tan difícil como su ejecución. Algunos sacerdotes han respondido; pero las respuestas enviadas al Brasil de poco sirven si no reciben la ratificación de la Mesa de Conciencia; y que, con el favor de Su Majestad, los gobernadores ordenen su cumplimiento, porque nuestros sacerdotes no tienen autoridad para esto. De no lograrse un cambio, fácilmente se pueden persuadir los que van al Brasil de que no van a salvar almas, sino que a condenar las suyas,

Y con mucha angustia añadía:

Dios sabe con cuanto dolor de corazón escribo esto, porque veo que nuestros sacerdotes confiesan homicidas y ladrones de la libertad, de las haciendas y del sudor ajeno, sin restitución del pasado, ni remedio de los males futuros, que de la misma suerte se siguen cometiendo.[17]

Ambas denuncias eran muy fuertes, pues tocaban la propia práctica moral de los jesuitas en el Brasil. Como era de esperarse, la reacción de estos jesuitas revolvió bastante las aguas. El visitador Cristóbal Gouveia consultó enseguida con la Mesa de la Consciencia y a los moralistas y teólogos del reino. La respuesta fue encaminada en este sentido: de que la esclavitud debía mantenerse, siempre que se hiciera dentro de las normas establecidas por el proyecto colonial. Y Serafín Leite añade:

No estaba en las manos de los sacerdotes suprimir la esclavitud negra o aborigen. Y la situación subsiguiente, irremediable, creó un desequilibrio moral, de lo que se resintieron los ministerios sacerdotales de los jesuitas, en particular la confesión.[18]

En realidad, como los propios misioneros habían adoptado el sistema esclavista, no tuvieron mayores condiciones de reaccionar, y ni siquiera de mantener una actitud de neutralidad. Por esa razón, la necesidad de justificar moralmente la esclavitud fue mayor que el poder de desafiar.

Protesta de un capuchino italiano

A fines del siglo XVIII, se registra otro caso de denuncia de la inmoralidad e injusticia del comercio esclavista, esta vez de parte de un misionero capuchino italiano, fray José de Bolonha.

Al saber de su actitud con relación al sistema colonial, el arzobispo de Bahía lo suspendió del ministerio de las confesiones, para que no inquietase las conciencias, y solicitó al gobernador que lo enviase de vuelta para Europa.

En carta del 18 de junio de 1794 Don Fernando José de Portugal escribía al ministro de la Corona Martín de Melo y Castro exponiendo estos acontecimientos. Es un documento importante donde se pone en evidencia el celo de las autoridades políticas y religiosas en su fidelidad al proyecto colonial lusitano, impidiendo cualquier forma de contradicción, aunque fuese de naturaleza ética o religiosa. He aquí el tenor de la carta:

Ilustrísimo y Excelentísimo Sr.
El Arzobispo de esta diócesis, imbuido de la vigilancia que siempre le ha caracterizado en impedir cualquier doctrina en materia espiritual que pudiera perturbar la tranquilidad y el sosiego de esta Capitanía, u opo-

17. LEITE, Serafim, o.c., v. 2, pp. 228—229.
18. LEITE, Serafim, o.c., v. 2, pp. 230.

> nerse a las leyes y órdenes de Su Majestad, me hizo saber que el Pa. Fray José de Bolonha, misionero capuchino italiano, tuvo el desatino y la indiscreción de seguir la mala opinión acerca de la esclavitud, que si se propagase y abrazase inquietaría y contaminaría la conciencias de los habitantes de esta ciudad y traería para el futuro consecuencias funestas para la conservación y subsistencia de esta colonia.

El cuestionamiento de la esclavitud, según el gobernador, involucraba el cuestionamiento de todo el sistema colonial.

Acto seguido, especifica la actuación del fray José de Bolonha en estos términos:

> Después de que este religioso viviera en este país alrededor de 14 años, con conducta ejemplar, cumpliendo con las obligaciones de su ministerio, a pesar de algunas imprudencias en las que rompía o se abstenía, siendo advertido de ello por sus superiores, mereciendo el concepto de hombre misterioso y celoso en su servicio de Dios, se persuadió o le persuadieron de que la esclavitud es ilegítima, y contraria a la religión, o al menos que siendo ésta algunas veces legítima y otras ilegítima, se debía hacer la distinción entre esclavos tomados en guerra justa e injusta, llegando a tal punto de su actuación que confesando a varias personas, en ocasión de la fiesta del Espíritu Santo puso en práctica esta doctrina, obligándolos a iniciar la indagación de esta materia tan dificultosa, por no decir imposible de averiguar, a fin de dar libertad a aquellos esclavos que ya fuesen hurtados o seducidos, a una esclavitud injusta, sin reflexionar que, quien compra esclavos, los compra regularmente a personas autorizadas para venderlos y bajo los ojos y el consentimiento del Príncipe, y que sería maldito y contra la tranquilidad de la sociedad exigir de un particular cuando compra cualquier mercadería, a la persona establecida para vender, que primeramente se informe de donde ellos provienen, porque tales averiguaciones, además de inútiles son incapaces sin duda de aniquilar toda o cualquier especie de comercio.

La metrópoli portuguesa vivía del azúcar y del oro de la colonia, y estas mercaderías dependían del brazo del esclavo en el ingenio y en las minas. Esa era la base del sistema colonial: cuestionar la esclavitud, por tanto, era cuestionar el propio dominio lusitano sobre el Brasil. Don Fernando José añade todavía lo siguiente:

> Cuando examinamos el origen de esta opinión que este padre por tanto tiempo antes no había seguido, llegamos a conocer que algunas prácticas que tuvo con los padres italianos de la Misión de Goa, transportados en la nave Belém para este puerto, y cuando estuvieron hospedados en el Hospicio de la Palma dieron lugar a que este religioso se capacitara en esta doctrina, no tanto por malicia y engaño como por falta de mayores talentos y de conocimientos teológicos, y por tener una conciencia escrupulosa.

En resumen, la teología y la moral sólo valían en la medida en que sustentaran la política colonial lusitana. Cualquier denuncia de injusticia que se atribuyese al sistema se consideraba como consecuencia de escrúpulos o por falta de conocimientos teológicos adecuados. Por eso la reacción de las autoridades eclesiásticas y políticas, como narra el propio gobernador:

> Para que una doctrina tan perniciosa no cundiera, el arzobispo inmediatamente lo mandó suspender de confesor, rogándome remitirlo en este navío en su próximo viaje, y que el Maestro no lo deje saltar a tierra sin orden positiva de V. Excia; y consultando con el mismo arzobispo sobre este asunto, para que se tomen las providencias del caso, juzgué conveniente convocar a mi presencia al rector de los referidos misioneros de Goa, mostrándole mi extrañeza por su indiscreción, y comunicándole vivamente que este asunto era sumamente delicado y melindroso, y que sólo el Príncipe podía tomar providencias sobre ello, si algún día lo juzgase conveniente, y que finalmente era una gran falta de consideración y mucha temeridad, a la vista de un prelado tan sabio y docto, y de todo el clero de esta ciudad, suscitar semejante cuestión.

En último análisis, por tanto, competía al monarca, como jefe efectivo de la iglesia implantada en el Brasil, definir las normas éticas.

La respuesta del rector de los capuchinos no satisfizo al gobernador, que para mayor garantía, determinó la separación preventiva de los capuchinos italianos. Afirma el gobernador:

> Procuró justificarse en mi presencia el rector, explicándome que el Pa. José de Bolonha, cuando le pregunté su parecer en este punto, le expuso que había esclavitud legítima e ilegítima, pero que no logró persuadirle a no obrar en el confesionario en la forma en que obró, diciéndole, en cambio, que en casos dudosos debería referirlo al Ordinario; esto no obstante, la defensa no me satisfizo, y para mayor cautela ordené al comandante de la nave Belém que mandase recoger a bordo los antedichos misioneros y que no los dejasen volver a tierra sin una orden afirmativa mía.[19]

Es posible que aún se encuentren documentos que demuestren la resistencia de otros miembros del clero a la injusticia del sistema colonial. Pero tales resistencias esporádicas no llegaron a ser significativas hasta el punto de estremecer los cimientos de la sociedad patriarcal latifundista y esclavista aquí establecida. Es por demás evidente que la corona siempre pudo contar con el pleno apoyo de la jerarquía eclesiástica, y de la mayor parte del clero colonial, tanto regular como secular.

En la medida en que las propias órdenes religiosas se adhirieron al sistema esclavista, teniendo esclavos en sus conventos y haciendas, perdieron cualquier posibilidad de denunciar la inquietud del sistema del cual los propios eclesiásticos se beneficiaban ampliamente.

Solamente a partir de fines del siglo XVIII, bajo la influencia de ideas liberales, una parte significativa del clero comienza a cuestionar, el propio sistema colonial.

IV. CONCLUSION

No son pocos aquellos que actualmente se inclinan hacia el estudio del pensamiento brasileño, hecho digno de todo encomio. Sin embargo, en gran parte, estos estudios se limitan a estudiar a los autores y sus obras desvinculados del contexto socio-económico y político en el cual vivieron. Pero no basta con sólo estudiar una corriente del pensamiento desde la perspectiva de su lógica interna; es también importante articularlo a la realidad brasileña en la cual está inmersa. En otras palabras, cada filósofo o teólogo elabora su pensamiento no sólo mediante un desarrollo interno de la doctrina, sino que también en base a los requerimientos e influencias que recibe del medio ambiente en el cual está inserto. Por lo tanto, en el caso específico del período colonial, no basta, con sólo señalar que predominó en el pensamiento católico la influencia escolástica; es necesario, también, analizar las implicaciones que trajo el sistema colonial en la elaboración de ese pensamiento en el Brasil. Sólo cuando relacionamos estas dos dimensiones del pensamiento —desarrollo intrínseco y vinculación con la sociedad— es posible captar más plenamente su significado en la historia y en la vida del país. En este sentido, las reflexiones de este estudio intentan mostrar las

19. I.H.G.B. Conselho Ultramarino, 1794: 1.2.20.

limitaciones que la sociedad patriarcal esclavista, en la cual la propia iglesia estubo inserta, impuso a la elaboración de la moral católica.

Dos defensores de los esclavos negros

El artículo reseña la vida, las obras y la teología de dos frailes capuchinos, que en la segunda mitad del siglo XVII combatieron decididamente la esclavitud. Son dos excepciones en una Cristiandad Colonial que legitimaba sistemáticamente la esclavitud. El trabajo actual de investigación está encontrando otros casos a lo largo de América. Aquí encontramos las raíces de una teología latino-americana realizada desde el pobre. El esclavo negro, además del indio, fue el realmente pobre en la época colonial. El autor de este ensayo cita aquí una obra suya mayor sobre el misma tema.

El término *esclavo* tiene una carga decididamente negativa en nuestro lenguaje corriente. El esclavo es la personificación del hombre que depende de otro, que está sometido y alienado; al contrario del libre, que se autodetermina. La *esclavitud* es la realización de la completa sumisión de un hombre a otro hombre, sumisión hoy abominada y, sin embargo, común en casi todos los pueblos de la antigüedad.

En el año de Nuestro Señor de 1492 llega el Evangelio a América junto con los hombres que acompañaban a Cristóbal Colón. Las nuevas tierras descubiertas ofrecían ingentes riquezas depositadas en el subsuelo o junto a los manglares. Pero para extraerlas se necesitaba urgentemente mano de obra. Así, los indígenas nativos del área del Caribe fueron esclavizados para realizar las duras faenas a las cuales se rehusaban los mismos colonos.

Desde los albores del siglo XVI comienzan a llegar al continente americano esclavos negros procedentes de Europa y Africa. Dichos esclavos realizarán las extenuantes labores de la extracción de los metales y la pesca de las perlas. En 1504 son ya millares los negros que desembarcan de los barcos provenientes de Africa, destinados a suplir a los indígenas en las labores mineras o buceadoras. De esta manera comienza la expansión de una lacra agravada por el racismo = *la eslavitud de los negros.*

¿Estaba narcotizada la conciencia cristiana? Sólo Dios conoce los conflictos de conciencia de tantos misioneros y cristianos. Pero no todo fue silencio. ¿Cuál fue la posición de la Iglesia?

Desde un comienzo encontramos una eficaz defensa de los *indios* en las personas del Papa Pablo III (Bula *Cupientes)* del 21 de marzo de 1542) y Urbano VIII (Bula *Commisum Nobis* del 22 de abril de 1639). Los Romanos Pontífices reprimieron este comercio como pernicioso a las almas y denigrante al nombre cristiano; reprobando y condenando la licencia de reducir a esclavitud, vender, comprar, conmutar o donar esclavos, separarlos de sus mujeres e hijos, despojarlos de sus bienes y transportarlos a otros lugars. Letras estas que fueron confirmadas e innovadas por Benedicto XIV el 20 de diciembre de 1741 en la Bula

Inmensa Pastorum. A pesar de esto no se logró vencer la trata. Por eso Gregorio XIV el 3 de diciembre de 1839 amonesta a todos los traficantes que no se atrevan en adelante a cautivar indios, negros u otros infelices semejantes, y lo condena como "un comercio inhumano".

La suerte de los esclavos *negros* fue diferente. Así como el honor de haber reflexionado en torno al problema indiano en el siglo XV cabe, sobre todo, a los dominicos, el análisis de la situación esclavista de los negros fue asumido por los jesuitas que enseñaban en las universidades portuguesas.

No fue fácil superar la herencia aristotélica y agustiniana que admitía hombres nacidos para esclavos y la pérdida de ciertos derechos por causa de la infidelidad, y proclamar la dignidad humana, la capacidad jurídica y su igualdad de derechos con los demás pueblos por ser hombres y tener alma racional.

El primer autor que se muestra contrario a la esclavitud de los negros es Domingo de Soto OP. Deduce numerosas aplicaciones del derecho de gentes, y llega a afirmar que "es una iniquidad. Ni los que los capturan, ni los que compran, ni los que los poseen pueden tener tranquila la conciencia hasta que los manumitan, aunque no puedan recuperar el precio" *(De Iustitia et Iure,* q. 2, a.2).

Sin embargo, Luis de Molina SJ fue quien abordó con mayor detenimiento y análisis el problema de la esclavitud como se practicaba en su época *(De Iustitia et Iure,* trac. 2, dip. 32-36). Su método es histórico. Primero narra la historia tan objetivamente como puede; luego aplica los principios que ha analizado a la situación histórica concreta. Autores como Fernao Rebello SJ y Tomás Sánchez SJ, sólo repetirán las afirmaciones de Molina, reducidas a los tres pilares que justificaban la esclavitud: la guerra justa, el delito y la compra-venta en extrema necesidad.

Diego Avendaño SJ, recogiendo la doctrina de los anteriores trata de hacer una defensa de la esclavitud, por cierto bastante vulnerable. Se funda en que ciertos doctores no juzgan el asunto abiertamente condenable. Alfonso Sandoval SJ resume y prolonga la doctrina de Molina sobre la esclavitud y la incorpora en su obra *De instauranda Aethiopum salute.*

Casi dos siglos después del descubrimiento de América, Fr. Epifanio de Moirans OFM Cap. escribe su *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio*, objetando con razones filosóficas y teológicas la legitimidad de la permanente situación de esclavitud en que se tenía a una serie de hombres y mujeres traídos de Africa; Fr. Francisco de Jaca OFM Cap., por su parte, escribe un opúsculo titulado *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos.* Estos documentos enriquecen el conocimiento de la doctrina ética sobre la esclavitud y la solicitud de la Iglesia por los derechos humanos; así como también para conocer mejor los vaivenes de la humanidad en la superación de viejas y siempre emergentes lacras.

Antes de analizar estos documentos hagamos una aproximación a las personas de estos dos frailes capuchinos; ya que los historiadores que escribieron sobre el tema de la esclavitud, tanto antiguos como

modernos, pasaron por alto a Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, así como los documentos que se encuentran en el Archivo General de Indias, Legajo 527, pertenecientes a estos dos luchadores en favor de los esclavos negros. Dichos documentos fueron fechados hace exactamente 300 años.

Fr. Epifanio nació en 1644 en Moirans, pequeño poblado en el Franco Condado, a poca distancia de Besanzón. A la edad de 21 años, el 14 de mayo de 1665, manifestó el deseo de ir a las misiones extranjeras de su provincia religiosa y partió para Cuba y Venezuela. Epifanio de Moirans junto con Buenaventura de Courtray, ambos capuchinos, habían sido mandados por el Provincial de Normandía a las misiones de la isla de Cayena, pero encontraron cerrada la vía, ocupada por holandeses. Llegaron a Lisboa, con la esperanza de hacer el viaje y penetrar vía del Pará, puerto regido por portugueses, pero habiéndoles sido negado el paso, fueron obligados a regresar a Europa; al llegar a Génova, obtuvieron cartas del Nuncio y así pudieron abrirse paso. Fr. Epifanio desarrollará posteriormente su ministerio en toda la cuenca del Caribe.

Mientras se encontraba en Cumaná, en 1679, fue puesto preso "y con grillos", por haber denunciado negocios irregulares del Gobernador. A pesar de haber sido deportado a España, permanece en la isla de Cuba. Allí conoce a Fr. Francisco José de Jaca.

Fr. Francisco José, nació en Jaca, provincia de Aragón, alrededor del año 1645. Vistió el hábito de Menor Capuchino el 14 de enero de 1665 en el Convento de San José, en Tarazona, España. Algunos autores confunden a Francisco de Jaca (quien fuera Secretario Provincial y que falleció en 1635 en Ejea) con Francisco José de Jaca, ambos capuchinos.

En 1676 hallamos a Fr. Francisco José como misionero entre los indios y negros, en los llanos de Venezuela. Vivió algún tiempo en Cartagena de Indias. En el año 1681 es deportado a España, pero permanece en la isla de Cuba, coincidiendo con Fr. Epifanio.

A partir de ese año 1681 las vidas de estos dos frailes corrieron paralelas: en el orden de las ideas, como profetas de la libertad, expresado en el celo del ministerio sacerdotal y, doctrinalmente, escribiendo obras en defensa de la libertad de los esclavos negros, capturados en Africa y llevados a América. Igualmente en los sinsabores del proceso que se realizó contra ellos (Véase mi libro *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, UCAB — Corpozulia, Caracas-Maracaibo, 1982, pp. 34-41, 299-354).

Fueron deportados, finalmente, a España y recluidos en el Convento de los PP. Capuchinos en Cádiz. Posteriormente trasladados Francisco José al convento de San Francisco en Valladolid y Epifanio a Segovia. El primero muere en el Convento de San Francisco, en Daroca España, desconociéndose la fecha exacta. El segundo en Tours, en el Convento de San Nicolás, el 6 de enero de 1689, a los 46 años de edad.

Fr. Francisco José de Jaca se propone demostrar en su obra, utilizando profusamente textos de la Escritura, que la esclavitud que padecen los negros es ilícita. Que los negros son libres; que lo son en estado original y, por ende, después de haber recibido el bautismo. Además, concientizar a laicos y religiosos para que procedan a

manumitir a todos aquellos que se encuentran en estado de esclavitud.

Desarrolla un punto, ignorado por todos los escritores posteriores a él al tratar los tipos de libertad: la *libertad de pila*. Es decir, en el momento del bautismo se hace constar que se registre el neobautizado en los libros de libres, pero pagando previamente el precio del rescate. La cantidad en metálico podía ser dada por los padres (raramente), por el amo (muchas veces) o por el padrino (generalmente). (Véase José Tomás López, o.c., pp. 58; 109-111).

Fr. Epifanio, por su parte, demuestra en su obra que la esclavitud es ilícita porque va contra el derecho natural, contra el derecho divino positivo, contra el derecho de gentes y refuta la presunta legitimidad en casos de delito o venta en extrema necesidad. Analiza y rebate las afirmaciones contrarias y propone argumentos en contra de todas las excusas aducidas. Con una lógica meticulosa derriba el edificio ideológico fabricado para justificar la esclavitud, aduciendo para avalar el procedimiento *Reglas de derecho*, textos bíblicos y proposiciones condenadas por Inocencio XI.

Después de haber demostrado la ilicitud de la esclavitud, afirma que los dueños de esclavos están obligados a la restitución: liberar a todos los esclavos que se encuentran en las Indias, pagarles el precio de los trabajos realizados y los daños que hubieren ocasionado a causa de haberlos tenido en esclavitud.

En resumen: se propone demostrar 1) que la compra y/o venta de los negros de Africa es ilícita. Contra el parecer común de algunos teólogos y juristas; 2) que los que ya poseen alguno de estos esclavos deben manumitirlos, bajo pena de condenación eterna; 3) que al manumitirlos deben restituirles el precio de los trabajos realizados.

Fr. Francisco de Jaca y Fr. Epifanio de Moirans, pusieron de manifiesto que faltó de parte de las autoridades una explícita condena de la trata de la esclavitud de los negros. Los dos frailes capuchinos, incluso con riesgo de sus vidas, criticaron y condenaron la trata de negros, con todas sus consecuencias.

Superaron el análisis teórico de los teólogos que estudiaban los tres pilares sobre los cuales se construía todo el sistema: guerra justa, delito y compra-venta, ya que no solamente demostraron la ilicitud de tales asertos en la caza, transporte y venta de los esclavos africanos, sino que no justificaron dicha práxis ni siquiera por el beneficio que los negros aportaban a las Indias Occidentales. Abrieron los ojos a reyes y comerciantes, obispos y sacerdotes, para que viesen las condiciones reales de los esclavos y el comportamiento efectivo de los negreros.

De haberse tomado en cuenta la doctrina de estos capuchinos, otra hubiese sido la historia de tantos hombres condenados al duro trabajo, simplemente por el hecho de haber nacido con otro color en la piel.

Francisco José y Epifanio pueden ser considerados los primeros *abiertos* abolicionistas, que se adelantaron en dos siglos a la campaña que por fin vindicó para los pobres negros deportados el derecho a la libertad como cualquier otro hombre.

Creemos que el punto crucial para no aceptar la doctrina antiesclavista de estos frailes fue la indemnización a la cual estaban obligados los comerciantes. Por el interés económico se siguió pisotean-

do la persona humana durante casi dos siglos. El sistema se apoyaba sobre un conjunto de condiciones económicas que la Iglesia no estaba en condiciones de cambiar. Las excomuniones no habrían tenido mucha eficacia.

Sin embargo, poco a poco, la humanización del trato y las intervenciones de la Iglesia, que tomó para sí la causa de los negros frente a la raza conquistadora, hicieron que hoy día en Venezuela no exista dificultad para convivir en plena armonía. La acción de la Iglesia, si no ganaba el cariño de los poderosos, sí el de los conquistados y tenía con ello el consuelo de saber que evitaba los odios y las luchas entre ambas razas. Las horribles consecuencias de los odios raciales están a la vista de todos en muchos países de hoy.

La hermandad e integración racial de nuestra Venezuela se empezó a lograr ayer con la acción social de la Iglesia, para poder convivir sobre el suelo construido con las manos blancas, indias y negras de nuestros antepasados.

Religión y justicia en Túpac Amaru

Una de las raíces de nuestra teología latino-americana actual es esa teología implícita, y muchas veces también explícita, en los movimientos de liberación de nuestro continente. El ensayo que presentamos estudia el sentido religioso presente en la rebelión indígena conducida por Tupac Amaru, que se inicia en noviembre de 1780 y que le cuesta la vida en mayo de 1781. El gran aporte teológico de Tupac Amaru es su argumentación sobre la presencia de Dios en su propia lucha contra las autoridades calificadas como los verdaderos idólatras. Toda auténtica teología comienza cuando se identifica el lugar de la presencia y revelación de Dios en la historia, al interior de la cual se da el enfrentamiento entre oprimidos y opresores. La relación entre fe cristiana y justicia social es un elemento fundamental de la inspiración mesiánica de la gran mayoría de las revoluciones populares de América Latina. Este artículo aporta significativamente a su estudio histórico, desde la perspectiva de la insurrección indígena.

Sobre el sentido religioso del movimiento de Túpac Amaru se ha escrito poco. Sin embargo, parece claro que uno de los móviles más importantes que inspiraba esta gran rebelión indígena y que formaba el trasfondo de todas las acciones de José Gabriel Condorcanqui fue un fuerte sentimiento mesiánico, donde se mezclaban y se confundían elementos incaicos con elementos cristianos. Los españoles, por supuesto, condenaron la rebelión como un acto de traición al Rey y de desobediencia contra Dios.

No obstante, esperamos demostrar que el propio Túpac Amaru explícitamente legitimaba su causa mediante referencias a la Biblia y su fe cristiana, y siempre se presentaba en público como cristiano. Desde su perspectiva, la gran rebelión que él inició en noviembre de 1780 y que le costó la vida en mayo de 1781, contaba con la aprobación y el favor de Dios. Para apreciar mejor este aspecto mesiánico-carismático del movimiento, sería conveniente resumir primero lo que ya se ha estudiado con bastante amplitud acerca del tema: las relaciones entre Túpac Amaru y la Iglesia.

En primer lugar, la Iglesia en la figura del Obispo del Cusco, Juan Manuel Moscoso y Peralta, condenó a Túpac Amaru y los demás rebeldes. El mismo día de la victoria del jefe indígena en Sangarará, el 17 de noviembre, el Obispo publicó el edicto de excomunión. Las primeras palabras de dicha sanción declaran claramente el por qué de dictamen tan drástico:

> Tengan por público excomulgado, de excomunión mayor, a José Túpac Amaru, cacique del pueblo de Tungasuca, por incendiario de las capillas públicas y de la iglesia de Sangarará, por grasador de los caminos, por rebelde traidor al Rey, Nuestro Señor, por revoltoso, perturbador de la paz y usurpador de los Reales Derechos; ...[1]

Después del ahorcamiento del Corregidor Arriaga, Moscoso organizó la resistencia realista en el Cusco. Es más: hasta la llegada del

1) Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. *Colección Documental de la Independencia del Perú* (en adelante, "CDIP"), Tomo II: *La Rebelión de Túpac Amaru*, Volumen 2: *La Rebelión* (Lima, 1971), pág. 275.

Visitador José Antonio Areche en febrero de 1781, Moscoso fue el símbolo visible de la presencia real frente a los indios sublevados. Por eso, él representó en su propia persona la estrecha unión que había entre el poder político y el poder eclesiástico en todo el imperio español. Además, hay indicios de que Moscoso, que había nacido en Arequipa, exageró su oposición contra Túpac Amaru, tomando medidas extremas, justamente por ser criollo: a diferencia de un peninsular, ningún criollo podía ascender la escala del poder en el mundo colonial sin haber dado pruebas claras y repetidas de su lealtad al Rey. Por fin, el propio Obispo no solamente organizó la defensa del Cusco, sino que, además, formó algunas compañías de eclesiásticos. Soldado profesional antes de abrazar la carrera eclesiástica, declaró, sin ambages:

> Me metí a soldado sin dejar de ser obispo y así en lo más grave de este conflicto, armé el clero secular y regular...".[2]

El cuadro de la participación del bajo clero en la rebelión es algo más positivo. Según Boleslao Lewin y otros historiadores que han estudiado extensamente este aspecto, parece que en el comienzo había muchos curas que simpatizaban con la causa de Túpac Amaru[3]. Y durante el curso de la rebelión varios curas sostenían correspondencia con Túpac Amaru y Micaela Bastidas, expresando su aprobación al movimiento.

Sin embargo, la historia comprueba que no hubo eclesiásticos que tomaron armas ni participaron directamente en la rebelión, tal como en el caso de Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos durante el gran levantamiento indígena en Nueva España en los años 1810-1815. Aun cuando el mismo Túpac Amaru y su esposa doña Micaela Bastidas invitaban abiertamente a distintos curas a servir de capellanes en la causa, en términos generales, el clero no respondía a la llamada. Al contrario, muchos curas, impulsados por Moscoso, condenaron el movimiento y exhortaron a sus feligreses indígenas a no intervenir en él. A diferencia de su actuación en la Independencia 40 años después, no había una participación notable o entusiasta del clero en favor de la gran rebelión de 1780-81.

Por su parte, sin embargo, a pesar de la censura eclesiástica que pesaba sobre él, en ningún momento Túpac Amaru condenó o repudió a la Iglesia. Antes bien, en distintos bandos exhortó a los indios a respetar a los sacerdotes y religiosos y a no profanar los templos. Moscoso y los españoles acusaron al jefe rebelde de ser "hipócrita" porque en algunas ocasiones los indios incendiaron templos y algunos curas fueron muertos. Pero el propio Túpac Amaru rechazó esta acusación señalando que los indios sólo atacaban los templos, como en el caso del templo de Sangarará, cuando los mismos españoles los convertían en fortines. El historiador Lewis destaca el hecho asombroso de que en todo el levantamiento en el Virreinato del Perú sólo murieron 5 curas por

2) Melchor de Paz, *Guerra separatista: Rebeliones de indios en Sur América* (Lima: Edición preparada por Luis Antonio Eguiguren, 1952), Tomo I, pág. 51.
3) Boleslao Lewin, *La Rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica* (3ra. ed.; Buenos Aires, 1967), págs. 234-242; Daniel Valcárcel, *La Rebelión de Túpac Amaru* (2a. ed.; México: Fondo de Cultura Económica, 1973), págs. 133-142.

manos de los insurgentes indígenas, y éso porque habían tomado armas y luchado como soldados contra los indios[4]. Por su parte, Túpac Amaru cumplía su palabra de respetar a la Iglesia, aun cuando se trataba de curas realistas que abiertamente provocaban a sus feligreses indígenas a tomar parte contra él.

Estas observaciones acerca de las relaciones entre Túpac Amaru y la Iglesia son bastante conocidas. Menos conocido o estudiado es el factor religioso mismo en el movimiento. Evidentemente, para realmente ahondar en este tema, sería necesario analizar toda la religiosidad andina, con sus múltiples facetas, desde el mito de "Inkarrí" hasta las distintas formas del sincretismo que caracterizan el altiplano peruano hasta hoy. Nuestro propósito es mucho más limitado: resaltar los elementos religiosos en el mismo Túpac Amaru, tomando en cuenta que él no fue, ni mucho menos, el modelo "típico" de la inmensa masa de sus propios seguidores. Sin embargo, tampoco podía ser totalmente diferente de los indios y otros grupos que lo seguían, porque él, como otras grandes figuras carismáticas que han surgido en la historia, representaba los anhelos y los reclamos de miles de personas que de alguna manera se identificaban con él.

Por esta misma razón, habría que aceptar la posibilidad de que Túpac Amaru hubiera usado símbolos incaicos o cristianos con fines demagógicos para atraer a los indios hacia su causa, y que estos símbolos no expresaban necesariamente su propio sentir religioso. En fin, hay que citar con mucha precaución los testimonios escritos por los mismos españoles acerca del factor religioso en Túpac Amaru. La tendencia de aquellos testimonios fue generalmente crear una imagen lo más negativa posible del caudillo rebelde y al mismo tiempo —justificar ante la Corona la necesidad de reprimir severamente el movimiento. En todos los documentos escritos por españoles o realistas criollos, siempre se refiere a Túpac Amaru como el "Rebelde" o el "traidor", y los indios son descritos como "supersticiosos" o "idólatras", etc.

Es difícil, por lo tanto, basándonos solamente en los documentos existentes, establecer si el movimiento de Túpac Amaru fue "mesiánico" o no. Se supone que un movimiento, para ser mesiánico, a diferencia de una causa puramente secular y pragmática, debe recurrir a elementos y símbolos explícitamente religiosos para legitimar su misión. En este sentido, la sublevación de Juan Santos Atahualpa (1742-1756) fue claramente mesiánica. Juan Santos que siempre llevaba un crucifijo, se presentó ante los indios como enviado por Dios para restaurar el imperio incaico, o al menos, una especie del nuevo imperio incaico-cristiano. En el caso de Túpac Amaru, también hay bastantes referencias que, aparentemente, justificarían el considerar su movimiento, si no "mesiánico", al menos "cuasi" mesiánico.

Sin embargo, hay que advertir que muchas de estas referencias se encuentran en documentos escritos por los españoles, con la intención probable de quitar crédito al líder indígena: desde su perspectiva, cualquier pretensión por parte de Túpac Amaru de presentarse como el nuevo "Rey" del Perú o de arrogarse poderes religiosos, automáticamente habría robustecido el argumento hispánico de que Túpac Amaru era, efectivamente, un "traidor" y un "apóstata" de la fe.

4) Lewin, pág. 409

En distintas ocasiones, por ejemplo, el Obispo Moscoso y otros testigos realistas afirmaron que los indios aclamaban a Túpac Amaru como su "Rey y Redentor", o bien, "Inca Redentor"[5]. Los informantes españoles también declararon que los indios reconocían a Túpac Amaru como su "Rey" y "Soberano"[6]. Además, Moscoso y otros testigos aseveraban que Túpac Amaru entraba en los pueblos vencidos, arrogándose las insignias y el saludo que correspondían a un rey cristiano. La siguiente descripción de la entrada de Túpac Amaru en el pueblo de Acomayo, de la Provincia de Quispicanchi, hecha por un autor realista, resume todos los prejuicios de los españoles acerca de las pretensiones del caudillo indígena:

> Allí, entró con más soberbia de la que podía quedarle a un pretendiente vecino, y despreciado. Previno al Cura por uno de su Comitiva que saliese a recibirlo hasta la entrada de aquel Pueblo con Capa de Oro, Cruz alta, siriales, y Palio como insignia de la Magestad... Entró el Indio a la Iglesia donde hizo a lo vivo el papel de Fariseo, orando incado de rodillas y compostura reverente que figuraba devoción".[7]

Sin embargo, conviene agregar que el mismo Túpac Amaru en una ocasión expresamente prohibió semejantes ceremonias para su recibimiento en los pueblos. En sus propias palabras: "Con estas ceremonias nada adelanto, ni las necesito"[8]. Lo que parece más verídica en los documentos, sin embargo, es la descripción de la actitud reverente del jefe rebelde al visitar las iglesias o asistir a la Misa y otras ceremonias religiosas.

Además, el mismo Túpac Amaru nunca usaba títulos tan grandiosos como "Redentor", ni siquiera "Rey". En un sólo documento, cuya autenticidad está en duda, se refiere a sí mismo como "Inca Rey del Perú, etc...."[9]. El título que acostumbraba usar fue, más bien, "Josef Gabriel Túpac Amaru Inca de la Sangre Real, y tronco Principal de los Reyes del Perú".[10] Por supuesto, el título "Inca" expresaba claramente su propia creencia de que tenía algún derecho a soberanía, y con más propiedad que el Rey de España. Pero, en una época cuando al Rey se le tenía como una figura casi mítica, por encima de los hombres ordinarios y las causas mezquinas, no era conveniente atacar de frente este mito.

Sin embargo, aunque el mismo Túpac Amaru en todas sus cartas hasta el final protestaba su fidelidad al Rey, los españoles probablemente tenían razón cuando lo acusaban de ser "hipócrita" al afirmar éso: el uso del título "Inca" en el contexto de una masiva rebelión que se inició con el ahorcamiento premeditado del oficial del Rey claramente significaba un desconocimiento del poder real en el Perú, y una afirmación de su propio derecho a gobernar. Lo que todavía queda en duda, sin embargo, es la existencia o no de una misión "mesiánica" en Túpac Amaru.

Por un lado, las fuentes españolas acusaron a Túpac Amaru de fomentar una especie de mesianismo, difundiendo mitos y creencias con el fin de avalar su causa. Moscoso y otros, por ejemplo, alegaron que el

5) CDIP, II, 2: 509; II, 3: 332; II, 2: 417.
6) CDIP, II, 2: 411, 474.
7) *Ibid.*, II, 2: 468.
8) *Ibid.*, II, 2: 258.
9) *Ibid.*, II, 2: 578-579.
10) *Ibid.*, II, 3: 336.

jefe rebelde prometía a sus seguidores que todos aquellos que muriesen en su servicio estas fuentes citaron el caso de un indio llamado "Nicolás Villaca" que se presentó como "obispo" en Paucartambo, aparentemente con el fin de crear una especie de Iglesia paralela u opuesta a la Iglesia oficial. Sin embargo, en las fuentes provenientes del mismo Túpac Amaru no se notan semejantes promesas tan extravagantes, ni siquiera un intento de crear su propia iglesia. Mucho menos una nueva religión.

Más bien, con respecto a la Iglesia, José Gabriel Condorcanqui siempre se manifestaba respetuoso, y se refería a sí mismo como un "hijo de la Iglesia" o un "cristiano muy católico", etc.[11] En varias ocasiones encomendaba a Dios el éxito de su rebelión. Más allá de estas acusaciones y otros detalles, habría que examinar el sentido religioso del mismo título "Inca".

Es evidente que el Inca nunca fue una figura puramente secular, sino semi-divina. Su título necesariamente llevaba consigo la idea de un derecho *divino* de gobernar. Recientes estudios han dado importancia al mito de "Inkarrí" ("Inka-Rey"), una creencia que probablemente se inspiraba en la muerte de Atahualpa en 1533, o bien la del último Inca, Túpac Amaru I, por orden del Virrey Toledo en 1571.[12] Según este mito, que estaba ampliamente difundido desde Ayacucho hasta ciertas regiones aledañas al Cusco, el Inca regresaría algún día con el fin de restaurar un nuevo orden cósmico[13]. Desgraciadamente, no se ha establecido ninguna relación directa entre este mito andino y la figura de Túpac Amaru. En cierto sentido, no es necesario: el mismo título "Inca", como señalamos antes, o el título equivalente del mundo de los vencedores, "Rey", implicaban un derecho divino a gobernar. Cualquier título de Rey en el siglo XVIII todavía presuponía cierta aprobación especial de parte de Dios. Sin embargo, este es un sentido muy general. Más allá de su título hereditario, Túpac Amaru nunca hablaba de haber recibido una misión especial *directamente* de Dios, como en el caso de un Juan Santos Atahualpa. Se limitaba, con mayor modestia, a rezar a Dios por el éxito de su causa.[14]

No obstante lo dicho, se hallan elementos claramente mesiánicos en las frecuentes comparaciones que Túpac Amaru hacía entre ciertas figuras bíblicas, tales como Moisés y David, y su propia persona y los indios en su respectiva lucha. Estas alusiones son indiscutibles porque las fuentes ya no son exclusivamente de los españoles, sino del mismo Túpac Amaru. Además, el contexto de estas y otras referencias es claramente judeo-cristiano. Por lo tanto, aunque puede haber un trasfondo mesiánico que se inspiraba en mitos incaicos, lo más cierto en el caso de Túpac Amaru II es que él mismo se presentaba como un libertador que contaba con el favor del Dios cristiano.

En este sentido, es interesante analizar más de cerca un documento donde el jefe revolucionario expresó amplia y claramente sus propias ideas religiosas. Se trata de una carta dirigida al Visitador José

11) *Ibid.*, II, 2: 345, 521.
12) Ver las observaciones con respecto a estos temas, de Nathan Wachtel (págs. 123-124) y de Franklin Pease (págs. 444-445) en la antología de Juan M. Ossio A., *Ideología mesiánica del mundo andino* (2a. ed.; Lima, 1973).
13) *Ibid.*, pág. 429
14) CDIP, II, 2: 375.

Antonio Areche, el 5 de marzo de 1781, desde Tinta, una de sus últimas comunicaciones antes de ser derrotado y capturado[15]. La carta reviste particular importancia porque muestra una faceta poco conocida de José Gabriel Condorcanqui: la de pensador cristiano que intentó justificar su causa mediante argumentos teológicos.

La carta revela, además, la formación religiosa que había recibido, primero bajo la tutela de dos curas criollos, y posteriormente bajo los Padres Jesuitas en el Colegio de San Francisco de Borja para caciques, en el Cusco[16]. Posteriormente, el joven cacique amplió su cultura general mediante sus viajes por el Sur-andino y Lima. Lo que más asombra es el dominio que poseía de ciertos temas bíblicos, y sobre todo la expresión de una línea de pensamiento que, aunque no fue totalmente nueva dentro del cristianismo en general, hoy se considera como un concepto "contemporáneo": la estrecha relación entre la fe cristiana y la justicia social, o la relación inversa, entre la injusticia y el ateísmo práctico.

Comienza la carta protestando su lealtad al Rey, afirmando que su único deseo era poner en vigencia algunas reformas que el mismo Rey había decretado hacía dos años. Sin embargo, escribía el autor, todo había sido letra muerta. Por eso, él se había visto obligado a actuar. En seguida, Túpac Amaru traza una analogía entre la suerte de los indios y la del pueblo de Israel:

> Un humilde joven con el palo y la honda, y un pastor rústico, por providencia divina, libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y Faraón: fue la razón porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promisión... Mas nosotros, infelices indios, con más suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos no hemos podido conseguir algún alivio; ...[17]

Túpac Amaru prosigue para explicar el por qué los indios han tenido menos suerte que el pueblo de Israel. A diferencia del pueblo elegido, que tenía que enfrentar a un sólo Faraón, en América hay muchos Faraones que persiguen a los indios: "los corregidores, sus tenientes, cobradores, y demás corchetes". Estos hombres, dice el autor, seguramente han nacido del "lúgubre caos infernal" y no merecen compararse a otros hombres malos de la historia, tales como Nerón o Atila. Refiriéndose especialmente a estas dos figuras, declara Túpac Amaru:

> En estos (los Nerones y los Atilas) hay disculpa porque al fin fueron infieles; pero los corregidores, siendo bautizados, desdicen del cristianismo con sus obras, y más parecen Ateístas, Calvinistas y Luteranos, porque son enemigos de Dios y los hombres, idólatras del oro y la plata: no hallo más razón para tan inicuo proceder que ser los más de ellos pobres y de cunas muy bajas .[18]

Un elemento saliente de este mensaje de Túpac Amaru es la clara identificación que hace entre la causa de Israel y la de los indios. Aunque en esta referencia no se compara a sí mismo directamente con Moisés o David, la insinuación en este sentido es bastante fuerte. En

15) Para comentarios más extensos sobre esta carta, ver Lewin, págs. 463-466, y Atilio Sivirichi, *La Revolución social de los Túpac Amaru* (Lima: Editorial Universo, 1979) págs. 109-112.
16) Lewin, pág. 380.
17) CDIP, II, 2: 522.
18) *Ibid.*, II, 2: 523.

otra carta anterior, dirigida al Obispo Moscoso, el 3 de enero de 1781, el jefe rebelde hacía la misma alusión: "Y así esperando que otro, u otros sacudiesen el Yugo de este Faraón, no haviendo salido alguno a la voz, y defensa de todo el Reyno, ..."[19]. Por fin, en otra carta, dirigida al Dr. Josef Paredes, canónigo de la Iglesia de la Paz, Túpac Amaru explica el por qué había tomado armas en primer lugar:

> Todo esto se ha procurado por mi parte, ser mi obligación hacerlo por último Descendiente del Rey último del Perú, y su heredero: y no havía quien se dedicase a liberarlos (a los miserables indios) de manos de Faraón.[20]

Otros testigos de la rebelión también hicieron la misma comparación. Un sacerdote que simpatizaba con el movimiento comparó al guerrero rebelde con David, Saúl y Moisés: "así como (Dios) eligió a Moisés para salvar al pueblo de Israel de la opresión de Faraón... así también debo suponer que ha tomado por instrumento al Señor don José Gabriel (Túpac Amaru) para la corrección de muchas culpas y abusos"[21]. En un informe oficial, el corregidor de Puno preguntó, despectivamente: ¿qué Dios es el que suscita el espíritu de este nuevo Moyses que viene a romper las cadenas de sus hermanos?"[22] Este oficial realista, por supuesto, no encontraba sino hipocresía y falta de respeto hacia la religión de aquel "Indio revoltoso".

La abundancia de estas referencias a figuras bíblicas como Moisés o David justifica el planteamiento o la posibilidad de un mesianismo cristiano (o mejor dicho, veterotestamentario) en Túpac Amaru, sobre todo cuando él mismo se tomaba como sujeto de comparación con tales caudillos bíblicos. Sin embargo, conviene no exagerar lo que fue una mera comparación y no una exacta similitud en todos los aspectos. Hay que repetir que Túpac Amaru, a diferencia de otras figuras cuasi mesiánicas, no afirmaba haber recibido una misión directamente de Dios. Tampoco lo negaba. Si existía semejante pretensión de tener una misión divina, queda meramente insinuada entre líneas, en metáforas y alusiones.

Lo que se ve más claramente es la definida intención de presentar la rebelión como una causa justa y recta a los ojos de Dios. Por eso, es interesante analizar un segundo elemento de su mensaje: las frecuentes referencias a la justicia. En primer lugar, Túpac Amaru hace un contraste entre los indios y los corregidores. Los primeros habían sido acusados de ser "idólatras" porque supuestamente todavía eran medio paganos. Sin embargo, escribe este portavoz de los indios, los verdaderos "idólatras" en el Perú son los corregidores, porque ellos adoran el oro y la plata. Es más: ellos se parecen a "Ateístas" en su conducta, porque son "enemigos de Dios".

En otra parte de la carta, Túpac Amaru desarrolla más extensamente esta línea de razonamiento. Primero, expone la acusación de los españoles: (ellos) "han echado la voz de que nosotros queremos apostar de la fe, negar la obediencia a nuestro monarca, coronarme, volver a la idolatría..."[23]. En seguida, con fina y aguda ironía, el autor muestra

19) *Ibid.*, II, 2: 378.
20) *Ibid.*, II, 2: 464.
21) *Ibid.*, II, 2: 533.
22) *Ibid.*, II, 2: 421.
23) *Ibid.*, II, 2: 528.

cómo los verdaderos enemigos de Dios son los corregidores, por sus malas obras:

> Ellos se oponen a la ley porque del todo desechan los preceptos santos del decálogo: saben que hay Dios, y no lo creen remunerador y justiciero, y sus obras nos lo manifiestan: ellos mismos desprecian los preceptos de la Iglesia y los santos sacramentos, porque vilipendian las disciplinas y penas eclesiásticas; tienen todo, y lo aprenden como meras ceremonias o ficciones fantásticas; ellos nunca se confiesan, porque están con el robo en la mano, y no hallan sacerdote que los absuelva. Apenas oyen misa los domingos con mil aspavientos y ceremonias, y de ellos aprenden los vecinos su mal ejemplo:...[24]

Túpac Amaru prosigue la acusación, desenmascarando a los corregidores y señalando cuál es su verdadero interés en la vida:

> Ellos destierran a los fieles de las Iglesias, mediante cobradores y corchetes, para que los indios y españoles se priven del beneficio espiritual de la misa: se ponen de atalayas en las puertas de las Iglesias para llevarlos a la cárcel, donde se mantienen dos o tres meses hasta pagarles lo que deben: ellos violan las Iglesias: maltratan sacerdotes hasta hacerles derramar sangre, menosprecian las sagradas imágenes: privan los cultos divinos, pretextando que se empobrecen; y no es sino porque sus intereses no atrasen:...

Por fin, el autor se queja también de los curas que colaboran con los corregidores. En algunos casos, los corregidores manipulan a los párrocos para que no critiquen su conducta. En la parte final de la carta, Túpac Amaru contesta el otro cargo de ser traidor al Rey. Con la misma ironía, formula el interrogante retórico si no son los corregidores los verdaderos traidores porque no cumplen la ley ni respetan las reformas decretadas por la Corona. Termina su larga exposición con la pregunta acusadora: "De estos dos capítulos infiere US. (Areche) si los indios o los corregidores son apóstatas de la fe, traidores al Rey".[25]

Areche dio su respuesta a Túpac Amaru, en una carta fechada el 8 de marzo, desde el Cusco. En ella, el Visitador General anunció una amnistía para todos los indios sublevados. Sin embargo, con una frialdad inhumana, que casi confirmaba todas las acusaciones en la carta del jefe rebelde, Areche explícitamente excluyó el perdón a Túpac Amaru, su familia y todos los demás dirigentes del movimiento.[26]

Al analizar los argumentos de Túpac Amaru, sería conveniente separar de su mensaje esencial lo que son evidentemente exageraciones un tanto demagógicas. La acusación de que los corregidores son como "Ateístas, Calvinistas y Luteranos" parece un poco forzada, y refleja además el espíritu de una época poco ecuménica. Más adelante, las referencias a los oficiales que "maltratan sacerdotes hasta hacerles derramar sangre" o que "menosprecian las sagradas imágenes" son más bien cargos retóricos formulados con el fin de contestar la acusación de que los indios habían cometido semejantes agravios durante la rebelión. Dejando a un lado esta especie de exceso propagandístico, sin embargo, el pensamiento religioso de Túpac Amaru nos sorprende por su profundidad y su originalidad, porque anticipa ciertas corrientes teológicas contemporáneas.

En primer lugar, entre los teólogos modernos hay dos conceptos relacionados que han adquirido cierta vigencia: el del "cristianismo

24) *Ibid.*, II, 2: 528
25) *Ibid.*, II, 2: 529.
26) *Ibid.*, II, 2: 534-535.

anónimo" y el del "ateo práctico". En un ensayo escrito en 1961 el teólogo jesuita Karl Rahner formuló la frase, "cristiano anónimo". Según Rahner, el "cristiano anónimo" es aquella persona de buena voluntad que no es ni explícita ni formalmente cristiana. Sin embargo, decía Rahner, la gracia de Dios está presente en esta persona, porque vive como un cristiano en la práctica.[27]

En realidad, esta idea del teólogo alemán es una forma moderna de un antiguo debate en el cristianismo: para ser cristiano, ¿es absolutamente necesario pertenecer a una Iglesia institucional y recibir los sacramentos, sobre todo el baustismo? En el siglo XVI Lutero dio su respuesta célebre: uno se salva por la fe, no por sus obras y otras cosas exteriores. Los teólogos del siglo XX sólo han resucitado una cuestión antigua, dándole un contexto más existencial y radical: si vivir como Cristo es lo que caracteriza a un cristiano, entonces puede haber "cristianos", anónimos por cierto, fuera de las Iglesias cristianas. Aunque en su ensayo sobre este tema, Rahner se refería principalmente a las religiones no cristianas, su pensamiento abrió la posibilidad de incluir al ateo de buena voluntad también dentro de este concepto.

Pero, el concepto inverso también es posible: uno que es "cristiano" formalmente, puede ser un "ateo" en la práctica, porque no conoce realmente a Dios, y porque sus obras y acciones constituyen un rechazo de Dios. El concepto de "ateísmo práctico" también es antiguo y también ha vuelto a cobrar nueva vigencia, bajo distintas modalidades. Según el filósofo norteamericano Roberto O. Johann, el ateo práctico es "aquel cuya afirmación de Dios no influye en modo alguno sobre su determinación de cómo debería comportarse".[28]

Casi todos los autores modernos fundamentan este concepto en el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento, en ciertas referencias en los Evangelios (especialmente San Mateo 25: 31-46), y en ciertas afirmaciones incisivas de San Juan: "El que no ama, no ha conocido a Dios: pues Dios es amor" (1 Jn. 4:8). O bien: "El que dice: 'Yo amo a Dios', y odia a su hermano es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama a su hermano, a quien ve? " (1 Jn. 4:20).

Desde esta perspectiva existencial, lo que caracteriza a un cristiano sobre todo es el amor. Por el contrario, el que no tiene amor, no solamente no es cristiano, sino que probablemente no ha conocido al Dios verdadero. Su conocimiento de Dios es puramente teórico y su religión es puramente exterior. Es, en la práctica, un "ateo".

En los últimos años la Iglesia ha puesto hincapié en la justicia y la lucha por los derechos humanos como una proyección de la fe personal de cada cristiano. Sobre todo en América Latina, donde la injusticia social se ha convertido en un sistema y donde ciertos regímenes totalitarios se han autodesignado "cristianos", el concepto de "ateísmo práctico" tiene particular aplicación. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) declaró claramente que la injusticia social que existe en muchos países de América Latina constituye una forma de ateísmo:

27) Karl Rahner, *Escritos de teología* (Madrid; Taurus ediciones, 1964), Vol. V., págs. 152-153.
28) Robert O. Johann, en *El Ateísmo contemporáneo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1967), Vol. I, pág. 368.

La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del señor mismo.[29]

El documento de Puebla (1979) retomó este tema y se refirió explícitamente al capitalismo liberal como una expresión del "ateísmo práctico":

Ambas ideologías señaladas —liberalismo capitalista y marxismo— se inspiran en humanismos cerrados a toda perspectiva trascendente. Una, debido a su ateísmo práctico; la otra, por la profesión sistemática de un ateísmo militante.[30]

El sentido de estos documentos es bastante claro: lo que debería distinguir la vida y la fe de un cristiano moderno es una inquietud por la justicia social y los derechos humanos. Evidentemente, este concepto no implica una subestimación del culto: sólo subraya lo que debería ser uno de los sentidos más profundos de la liturgia y los sacramentos. De la misma manera que la fe sin obras es vana, así el culto que no refleje un compromiso concreto en favor de la justicia y la paz es vacío. Esto no es el lugar para desarrollar más ampliamente estos temas, que son más bien del orden teológico. Basta con lo expuesto para poner de relieve las ideas de José Gabriel Condorcanqui, escritas hace dos siglos en medio de una de las más grandes revoluciones en favor de la justicia.

Túpac Amaru enfrentó la acusación de que los indios eran "idólatras" y supersiticiosos con el argumento de que lo que caracteriza a un cristiano no es precisamente la observancia de ciertas formas exteriores del culto, sino la práctica de justicia. Por eso, los españoles, que pueden ser más correctos u ortodoxos en la práctica externa del catolicismo, más parecen "Ateístas" por su falta de justicia en su trato con los indios. En cambio, los indios que luchan por la justicia son los verdaderos "cristianos". Además, a propósito de la afirmación hecha por algunos, de que los indios regresaron a sus antiguas creencias paganas en medio de la rebelión, Lewin y otros historiadores sostienen que, más bien, los indios seguían practicando el catolicismo tradicional durante el movimiento.[31]

Por fin, conviene revisar a la luz de estas nuevas corrientes teológicas, los elementos mesiánicos que hay en Túpac Amaru. El y otros testigos de la época citan con frecuencia las figuras de Moisés, David y Saúl. No es una coincidencia el hecho de que Túpac Amaru haya usado precisamente el Antiguo Testamento para explicar y legitimar su movimiento. Casi todos los movimientos de reivindicación social, que se han inspirado más o menos en el cristianismo, han recurrido al Antiguo Testamento, entre otras razones, porque algunos de los temas centrales de la historia de Israel se prestan para establecer tales paralelismos.

Un rasgo central de la fe de Israel, por ejemplo, fue el concepto de la salvación colectiva de todo un pueblo. Moisés y las otras figuras carismáticas que surgen a lo largo del Antiguo Testamento siempre aparecen como representantes del pueblo entero, escogidos por Dios

29) *Medellín*, Documento de Paz, No. 14C.
30) *Puebla*, No. 546
31) Lewin, pág. 273.

con el fin de liberar al pueblo y llevarlo a la "Tierra Prometida" o instaurar una era mesiánica.

Este sentido de una lucha santa para conseguir la libertad del pueblo y crear un reino mesiánico en la tierra renació fuertemente en la Reforma protestante, sobre todo en la figura de Tomás Münzer. Münzer, ex-sacerdote y ex-seguidor de Lutero, se puso en contacto con los Anabaptistas y posteriormente se presentó como uno de los portavoces más importantes de los campesinos en la gran sublevación social de los años 1524-25. Münzer recurrió a las imágenes veterotestamentarias de la guerra santa y del pueblo escogido. Además, usó con gran frecuencia el libro del Apocalípsis para justificar la guerra contra los señores feudales: éstos eran los "malvados" del mundo, y Münzer y sus seguidores, los "santos" elegidos para heredar la tierra.

En este sentido, es interesante observar cómo entre los esclavos de América del Norte siempre existía un latente pero explosivo impulso revolucionario en su religiosidad, que se inspiraba en gran parte en el Antiguo Testamento. La sublevación negra de Nat Turner en 1831 se inspiró directamente en la creencia del mismo Turner, un esclavo y fanático religioso, de que Dios lo había elegido, igual que los antiguos profetas, para liberar a su pueblo. Nuevamente, en el siglo XX, pero con un sentido mucho más cristiano, el movimiento de Martín Lutero King recogió este mensaje liberacionista de la Biblia. Cuando inició su campaña en favor de los derechos civiles del pueblo negro de los Estados Unidos, el Dr. King citó el libro del Exodo con el lema resonante: "Deja ir libre a mi pueblo".

En el mundo católico, esta imagen de un pueblo en busca de su liberación no ha tenido gran vigencia hasta hace poco. Una razón es porque la teología oficial se ha usado como un arma para avalar el poder establecido (como también en ciertos países protestantes) durante tanto tiempo, y porque la Biblia no tenía el mismo significado tan importante para la fe que en el mundo protestante. Como lo anotó Federico Engels una vez, al traducir la Biblia y ponerla en manos del hombre ordinario, Lutero le dio un arma potente para luchar contra la opresión.[32]

No es extraño, por lo tanto, que las distintas teologías de liberación que han surgido en América Latina hayan enfatizado ciertos elementos de un mesianismo inspirado en el Antiguo Testamento: sobre todo porque esa parte de la Biblia concibe la salvación y la fe en términos de una lucha de todo un pueblo para conseguir su libertad y crear una sociedad más justa. Este mensaje está presente en el Nuevo Testamento, también, pero en una forma más espiritual y universalizante. Quizás por eso es menos palpable y comprensible. En todo caso, la tendencia de algunos teólogos de concebir la lucha por los derechos humanos, la independencia económica y la participación popular como una expresión al nivel político y social de la fe personal de cada cristiano es, en realidad, una versión moderna de un mensaje antiguo de la tradición judaico-cristiana.

En este sentido, Túpac Amaru se ubica en una larga tradición de hombres que han apelado a la Biblia para justificar una revolución

32) Federico Engels, *Las Guerras campesinas en Alemania* (México: Editorial Grijalbo, 1971), pág. 62.

social. Algunos la han usado como un arma para desatar una guerra sangrienta, y poco cristiana: tal sería el caso de Tomás Münzer. Y otros, como Martín Lutero King, han dado pruebas convincentes y conmovedoras de que su mensaje liberacionista era profundamente cristiano. En América Latina en el siglo XVI Las Casas se destacó por su grito en favor de la justicia. Pero no es necesario, como creen algunos, pasar al siglo XX para encontrar nuevamente a católicos que han descubierto un mensaje de justicia social en la Biblia. El caudillo indígena del siglo XVIII, José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, "Inca de la Sangre Real, y Tronco Principal de los Reyes del Perú" representa justamente tal vínculo de continuidad entre el grito de Las Casas y la lucha moderna de muchos cristianos en América Latina en favor de la justicia y los derechos humanos.

Fray Servando Teresa de Mier

Fray Servando Teresa de Mier es un sacerdote dominico, nacido en Monterrey, México en 1763. Muere en 1827. Es el teórico más influyente de la independencia de México. Este artículo tiene como referencia fundamental el sermón pronunciado en la Iglesia de la Colegiata el 12 de Diciembre de 1794. Fray Servando era un clérigo conservador, pero en este sermón hace una interpretación revolucionaria de la historia tomando como eje la tradición de la Virgen de Guadalupe. Este discurso cambia bruscamente su vida y debe sufrir la suspensión de su ministerio, luego la prisión, la persecución y el destierro. El sermón opone el mito criollo de Quetzalcóalt y Guadalupe al mito hispano. Tenemos así aquí una teología que busca sus raíćes en la tradición indígena prehispánica.

El presente estudio versará sobre un discurso oral: el sermón predicado en la "Insigne y Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe", el día 12 de diciembre de 1794, ante la presencia del Sr. Arzobispo, el Virrey, la Real Audiencia, el Cabildo, en fin, las máximas autoridades novohispanas. No nos ha llegado el texto tal y como fue pronunciado; sin embargo, existen algunos borradores del mismo, así como un nuevo texto, redactado unos cuantos días después por el predicador, "sacándolo de su memoria fielmente y al tenor preciso de lo que dijo", según afirmación de un testigo. Es este texto, publicado por O'Gorman (1981: 235-255), el que será objeto del presente análisis.

I. CIRCUNSTANCIAS DEL DISCURSO

1. El Predicador

Las circunstancias mismas en que fue predicado el sermón nos dan indicios acerca de su autor. Es de imaginar que para tan solemne ocasión, se haya tenido que buscar a un predicador insigne y al mismo tiempo, que ofreciese suficiente seguridad respecto a su ortodoxia y a su fidelidad a la Corona. Estas condiciones, efectivamente, las reunía Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra. Nacido en Monterrey, el 18 de octubre de 1763, de una familia perteneciente a la aristocracia criolla, había entrado a los 16 años con los dominicos y a sus 31 años, gozaba ya de merecida fama de buen predicador: el 1 de enero de 1792 había impugnado la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamados recientemente en Francia; el 19 de marzo de 1793, predicó en la Catedral de México, contra la decapitación de Luis XVI, sosteniendo que los cristianos debían obediencia a los reyes; el 15 de diciembre de 1793 predicó un brillante sermón sobre la Virgen de Guadalupe, en el convento de las Capuchinas, y apenas poco más de un mes antes, había pronunciado la oración fúnebre en honor a Hernán Cortés, haciendo un panegírico del conquistador y de los reyes de España y oponiéndose a Las Casas (O'Gorman 1981: 23). Como se ve, se trataba de un clérigo conservador.

2. Efectos del Discurso

Una de las hipótesis de esta investigación ha sido detectar la dimensión ideológica subyacente en algunos discursos teológicos. Ahora bien, esta dimensión puede descubrirse, sea en las condiciones sociales de producción, sea en las condiciones sociales de recepción de dichos discursos, sin que sea posible atender a ambos aspectos a la vez; para esta ocasión, he preferido, para el análisis, privilegiar el último aspecto, denominado por De Ipola "efecto del discurso" o "poder ideológico".

Los analistas de discursos advierten que lo ideológico de los mismos se descubre mejor a nivel intradiscursivo, es decir, cuando se supera la extensión del discurso en cuestión, relacionándolo con otros discursos que hayan influido en él o a los que éste dio lugar. Comparando dos grupos de textos se pueden conocer los elementos coincidentes y los divergentes, verificando así las condiciones sociales de ambos. Para el caso presente, poseemos dos grupos de textos significativos. El primero se aglutina en torno al sermón de referencia y se constituye por el cuaderno de José Ignacio Borunda, "Clave General de Jeroglíficos Americanos" y por varias obras de Fray Servando (su sermón del 15 de diciembre de 1793, la "Historia de la Revolución Mexicana — Londres 1813; las "Memorias" o su "Apología", Filadelfia 1821; las "Cartas a Muñoz", San Juan de Ulua 1822, etc...). Este será el "grupo de textos de Fray Servando (GTFS). El otro grupo lo constituyen los textos a los que el sermón dio lugar, como reacción en contra: el dictamen de los censores Uribe-Omaña (21/II/1795), el pedimento del promotor fiscal Nicolás Larragoiti (21/III/95), la sentencia (21/III/95), etc. Este será el "grupo de textos del arzobispo" (GTA).[1] Podemos considerar que ambos grupos de textos constituyen, a su vez, diferentes tipos de lectura de otro "discurso", que en sentido amplio se considera a la tradición guadalupana, tal como se concretizó en los diversos testimonios históricos a los que apelaron ambas partes. Este será el "grupo de textos guadalupanos" (GTG). Los rasgos diferenciales de estos dos tipos de lectura dependerán, hipotéticamente, de diversas condiciones sociales de recepción, o sea, de la ideología de los respectivos grupos sociales con los que los autores se vinculan.

El efecto ideológico de un discurso siempre se materializará en otros discursos, entendiendo por tales, no necesariamente los discursos verbales, sino también comportamientos o hechos susceptibles de ser "leídos" desde sus correspondientes condiciones de recepción: una batalla, un romance, un movimiento religioso, etc... En nuestro caso, el principal efecto a que el discurso dio lugar se concretizó en las repercusiones que tuvo para la vida del mismo predicador.

3. Consecuencias del Sermón para su Predicador

En pocos casos se puede apreciar mejor cómo un discurso puede producir efectos en su mismo enunciador. Este sermón fue el parteaguas que marcó toda la vida de Fray Servando, pudiéndose evidenciar que tales consecuencias se debieron a las implicaciones políticas de la teología sustentada. El mismo Fray Servando nos narra lo sucedido después

1. Todos estos textos se hallan publicados por O'Gorman (1981).

de su predicación: Pasó ese día y el siguiente sondeando impresiones, sin que notase mayor escándalo. Entretanto, el arzobispo inicia un proceso en su contra. Al día siguiente se le suspenden las licencias para predicar y el Provincial de su Orden lo encierra en su celda, después de pedirle todos los papeles acerca del sermón. El arzobispo ordena que en todas las iglesias se predique contra él, el domingo infraoctavo de la fiesta de Guadalupe. Nombra como censores del sermón a D. José Patricio Uribe, fanático partidario de la tradición aparicionista, y a don Manuel Omaña, quienes realizaron un minucioso informe del mismo. De nada valió que Mier intentase defenderse, alegando la exención que como religioso tenía, para no ser apresado en su celda; ni que se mostrase dispuesto a retractarse si en algo hubiese errado. El arzobispo dictó la siguiente sentencia:

> ...atendiendo finalmente que la voluntaria retractación que ha hecho el P. Mier y llana confesión de sus errores pidiendo humildemente perdón, por cuyo medio se ha hecho acreedor a la piedad, le declaraba y declaró privado perpetuamente de toda enseñanza pública por cátedra, púlpito y confesionario, y le condenaban y condenó a diez años de reclusión en el convento de Nuestra Señora de Las Caldas de la provincia de Castilla, obispado de Santander...

El arzobispo expide un edicto, el 25 de marzo, para publicarse en todas las iglesias, condenando las tesis del predicador. El día 29, sale Mier preso a San Juan de Ulua y a fines de marzo se embarca rumbo a Cádiz; mientras los agentes del arzobispo hacían sus gestiones en la corte. Una orden real le condena permanecer allí dos años, sin apelación; aunque logró que se le trasladase a Burgos, un convento más ilustrado que le acoge bien. Al cumplirse este plazo, va a Madrid a tramitar su apelación al Consejo de las Indias. El 27 de mayo de 1799 suscribe su defensa a la Real Academia de Historia. Habiendo muerto Muñoz, su defensor asignado, Traggia se encarga, con entusiasmo, de esta tarea, obteniendo de la Academia un dictamen favorable, el 7 de marzo de 1800.[2] Sin embargo, por influencia de los agentes del arzobispo en el Consejo de Indias, se resolvió que aunque había que hacerle justicia a Mier, no era aún tiempo, y se le enviaba a Salamanca, donde debía permanecer cuatro años, que era justo el tiempo que faltaba para el cumplimiento de la condena. Como esto era claramente injusto, Mier se fugó a Francia, llegando allá el 20 de marzo de 1801.

Como se ve, aún antes de conocer el contenido del sermón, nos parece que el castigo recibido fue del todo desproporcionado; el proceso, muy amañado, y la defensa de Mier, brillante, digna y firme. Y es a partir de entonces cuando comienza una nueva etapa en la vida de Fray Servando, verdaderamente "alucinante", como la califica una sensacional novela surrealista, basada en su biografía:[3]

> Se le ve evadirse de varias cárceles, pasar múltiples aventuras, relacionarse con los teóricos más calificados del liberalismo europeo, como fueron

2. "La Academia, pues —decía el dictamen—, en consecuencia de cuánto deja referido, halla poco ilustrado y nada conforme con las reglas canónicas el dictamen de los censores del sermón del P. Mier; sin apoyo legal el juicio del promotor; arrebatada e injusta la sentencia; indecoroso para el respetable prelado, cuyo nombre lleva el edicto impreso que se hizo circular por las iglesias de la diócesis y leer en medio de las misas de solemnidad, y al padre Mier muy digno de protección de las leyes".
3. ARENAS Reynaldo, *El mundo alucinante.*

Gregoire, Blanco White, Jovellanos o Simón Rodríguez, preceptor de Simón Bolívar, hasta convertirse, desde el exilio, en el teórico más influyente de la Independencia de México. Participó en la guerra de los españoles contra Napoleón, viajó por muchos países y regresó, desde Londres a Estados Unidos, en la expedición de Javier Mina, para luchar en México.

II. ANALISIS DEL DISCURSO

Con todos estos preámbulos, el lector estará ya impaciente en conocer el texto, suponiendo, seguramente, que las tesis sustentadas habrían sido heréticas y altamente escandalosas. Pasemos, pues, a analizarlo.

Introducción

Comienza el sermón, haciendo un paralelismo entre la ceremonia que se estaba celebrando (el LXXXV Aniversario de la dedicación solemne del Santuario y traslado a éste de la imagen guadalupana), y la dedicación del templo de Salomón, cuando fue trasladada a él el Arca de la Alianza. Mier hace resaltar las coincidencias: la misma concurrencia de mexicanos que de israelitas; la imagen guadalupana sería esta "Arca de la Alianza del Señor y su madre (que hicieron) con la generación verdaderamente escogida y predilecta, con su pueblo especial, con los americanos. . ."

Esta última expresión resultaba provocativa. Para comprenderla tenemos que remitirnos a la Fe providencialista que se suscitó en los primeros años de la Conquista. El descubrimiento de esta nueva parte de la humanidad, que prometía abundantes frutos para la evangelización y reservas de renovación para la Iglesia, sacudida por aquel entonces por la herejía protestante. Se pensaba que en el Nuevo Mundo se construiría la Nueva Iglesia, más espiritual, según la teología de la historia de Joachim de Fiore, en espera de una Edad de Oro, el Milenio. Así, Cortés aparecía como el nuevo Moisés; los "doce" franciscanos serían los apóstoles; la conquista, una empresa espiritual, similar a la "reconquista" contra los moros y que en este caso eran los indios, sumidos en el paganismo por obra del demonio. En este contexto, los españoles se sentían el "pueblo escogido", nutriendo su orgullo nacional. A esta concepción teológica, Mier opone su interpretación de Guadalupe como signo de predilección para con los americanos, convertidos ahora en "pueblo escogido". Aflora, desde el inicio del sermón, el orgullo criollo del predicador y buena parte de su auditorio. La rivalidad entre estos dos pueblos, que aducen razones para su elección sobrenatural, nos remite a la rivalidad existente entre criollos y peninsulares, que será la clave para entender todo este asunto.

Además, la comparación entre los dos santuarios, Jerusalén y Guadalupe, y los dos pueblos, los mexicanos con los israelitas, el "pueblo escogido" por antonomasia, remitía a otra cuestión teológica: la unidad de la especie humana, que entonces preocupaba mucho en orden a la Redención. Había que identificar el origen de los indios e integrar su historia a la historia de la Salvación, para poder sostener su "humanidad" entonces cuestionada. En el sermón que analizamos, un poco más adelante, Mier, fundándose en los jeroglíficos del calendario azteca,

dice que "los indios mexicanos son la décima generación que trabajaba en la torre de Babel y la terciadécima de Noé, pobladores de esta tierra por los años del mundo 2090".

Operación de Interpelancia del Sujeto Receptor

Una de las implicaciones ideológicas de los discursos, como hemos visto, es que constituye a los destinatarios en sujetos, pretendiendo que se identifiquen con la imagen que el locutor pretende. En este caso, el predicador reconoce a su auditorio como piadosos creyentes, devotos guadalupanos y habitantes de este suelo favorecido por María. Es decir, el sujeto destinatario de su discurso serían los criollos, y como siempre sucede, el destinatario contribuirá no poco a modelar el discurso.

Proposición del Objetivo

Presentar "la verdadera portentosa historia de Nuestra Santísima Madre de Guadalupe según su genuina tradición, libre ya de equivocaciones". En todo su proceso, Mier insistirá en que éste fue su propósito. No impugna la tesis aparicionista, sino que pretende darle un fundamento más sólido, frente a las objeciones de los peninsulares, que no creían en ella. La actitud del predicador, en la presentación de este objetivo, no es contumaz, ni contiene enunciados dogmáticos o pretenciosos. Afirma que utilizará un estilo "mediano y sencillo" y con falsa modestia, se excusa, pues "ha sido un tiempo muy insuficiente el de 17 días que corren desde que se me encomendó el sermón". No pretende ofrecer más que pistas sugerentes para mayores investigaciones que seguirían: "si me engaño, habré excitado la desidia de mis paisanos para que, probándomelo, aclaren mejor la verdad de esta historia que no cesan de criticar los desafectos; y yo, entonces, más gustoso veré destruidas todas mis pruebas de que ahora sólo puedo exhibir algunas. . ."

Exposición del Mito

Terminando con la introducción, habiendo interrumpido el sermón para el tradicional rezo del Ave María, sintetiza su tesis en las cuatro proposiciones siguientes:

1) La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego, sino en la capa de Santo Tomás, apóstol de este reino.

2) Mil setecientos cincuenta años antes del presente la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre, y adorada por los indios ya cristianos en la cima plana de esta sierra de Tenanyuca donde le erigió templo y la colocó Santo Tomás.

3) Apóstatas los indios muy en breve de nuestra religión, maltrataron la imagen, que seguramente no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió; hasta que diez años después de la conquista se apareció la Reina de los Cielos a Juan Diego pidiendo templo, y le entregó la última vez su antigua imagen para que la llevara al señor Zumárraga.

4) La imagen de Nuestra Señora es pintura de principios del siglo primero de la Iglesia; pero así como su conservación, su pincel es supe-

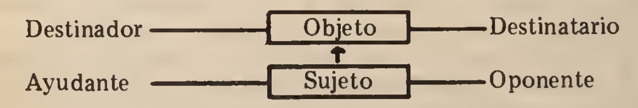
rior a toda humana industria, como que la misma Virgen María se estampó naturalmente en el lienzo viviendo en carne mortal.

Henos aquí, pues, ante un mito, género que no implica, necesariamente, un pronunciamiento acerca de la veracidad o no de la creencia: la Virgen María, viviendo aún en carne mortal, se aparece a un apóstol y para ayudarlo en su tarea evangelizadora de una Iglesia local, le deja, como recuerdo, una imagen suya, que influirá en la constitución de una nación. ¿No es éste, precisamente, el mismo contenido del mito nacionalista de la tradición hispana? La Virgen María se aparece al apóstol Santiago, para ayudarle a la evangelización de España, dejándole como testimonio, el Pilar de Zaragoza, baluarte del nacionalismo hispano. Mier opone, pues, al mito peninsular, este nuevo mito criollo. De aquí podemos entender la fuerte reacción del sermón, detectando una "marca" que connota la situación social entonces prevaleciente. En ese tiempo, la composición poblacional de la Nueva España era como sigue: los indios se habían recuperado de la tremenda disminución demográfica que sufrieron por la guerra de la conquista, los malos tratos y las epidemias, y ahora constituían ya la mitad de la población. Los mestizos eran una cuarta parte, constituyendo parte del hampa urbana, y la otra cuarta parte restante estaba constituida por blancos, que conservaban la situación de dominio sobre los demás. Entre éstos, existía a su vez, una división: los criollos, que se consideraban con derechos heredados de los primeros colonizadores y que eran desplazados de los cargos públicos y de situaciones de mayor influencia por el otro subgrupo, una nueva ola de emigrantes peninsulares, enriquecidos por el auge de la minería. En España se denigraba a los criollos, por su carácter irresponsable y voluptuoso y se sospechaba de su fidelidad. No les quedaba a éstos, pues, sino hacerse sacerdotes o conformarse con los puestos medios de la burocracia. En Europa, los jesuitas exiliados, sobre todo Clavijero, reivindican al grupo, y así se va gestando un orgullo criollo en rivalidad hacia los peninsulares. El terreno religioso fue el más adecuado para expresar esta contradicción.

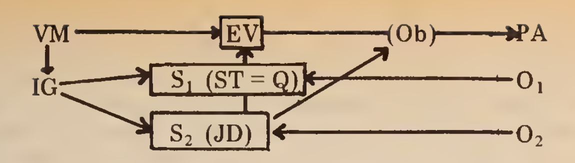
Estructura del Mito

Desde Leví Strauss (1981: 113-189), el estructuralismo se ha preocupado en analizar el sistema formal de los mitos.

Se descubren tres parejas de "actantes": el sujeto/objeto; el destinador/destinatario, y el ayudante/oponente. Con estas tres parejas construye el siguiente esquema, que denomina "modelo actancial mítico" y que Gilberto Giménez ha divulgado, aplicándolo a la religiosidad popular:



De acuerdo con este modelo, me parece que la estructura mitológica propuesta por Mier, podría esquematizarse de la siguiente forma:



La Virgen María (VM), quien sería el destinador, viviendo aún en carne mortal, se preocupa de la evangelización (EV) para el pueblo azteca (PA), el cual sería el destinatario final de la Fe. Para ello, encomienda esta tarea al sujeto 1 (S_1), Santo Tomás, que será posteriormente identificado con Quetzalcóatl (ST = Q). Para facilitarle su misión, le hace entrega de un objeto auxiliar: la imagen guadalupana (IG). Los indios apóstatas fueron, en esa ocasión, los oponentes (O_1), que frustraron la empresa, teniendo el apóstol que ocultar su capa. En un segundo momento, poco después de la conquista, la Virgen vuelve a intentar la empresa, encomendándole a Juan Diego (JD), (sujeto 2), que le entregue la imagen guadalupana redescubierta al obispo (Ob), destinatario instrumental de la evangelización del pueblo azteca, encontrando, también, la oposición de los criados (O_2).

Análisis ideológico del Mito

Por atractivo que parezca el análisis estructural, no nos ha llevado demasiado lejos. Se ha echado de menos la relación entre el mito y las condiciones sociales de su producción, o sea, sus connotaciones ideológicas. Observamos que el mito organizador propuesto en el sermón no es enteramente original, sino que más bien se trata de una curiosa integración de los dos mitos criollos de mayor importancia: la evangelización por Santo Tomás-Quetzalcóatl y la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, cuyo análisis histórico ha sido desarrollado en forma completa por La Faye (1977), del que hago un breve resumen.

A) La Evangelización de Santo Tomás-Quetzalcóatl:

Ya desde los inicios de la evangelización de la Nueva España, los misioneros (Motolinía, Sahagún, Andrés del Olmo, etc.) hablaron de este personaje legendario, tan importante en el panteón indígena: gran sacerdote de Tula, predicaba un culto monoteísta, así como el autosacrificio, hacía prodigios y vivía santamente. Radicó en Cholula, donde fue perseguido por los brujos, por lo que tuvo que exiliarse, navegando en una balsa construida por culebras. Antes de esto, profetizó su retorno, así como la venida de hombres blancos y barbados. Va al desierto, se mata, convirtiéndose en un "teotl" (bienaventurado). Queda integrado a la teogonía azteca, en su lucha contra Tezcatlipoca, convirtiéndose en el "Señor de los Cuatro Vientos".

Una tradición muy extendida entre los misioneros identificaba a Quetzalcóatl con el apóstol Santo Tomás: Durán fue el primero en proponer esta tesis, seguido de Tovar (1586), Pedro de los Ríos (1566), Carlos de Sigüenza y Góngora, Veytia, Boturini, etc. Esta creencia se basaba en numerosos signos aparentemente cristianos, sobre todo

cruces y semejanza de algunos ritos (confesión oral, ayuno, etc.) que presupondrían una evangelización anterior a la conquista. La misma figura de Quetzalcóatl, que aparecía en los códices aparentemente con barba, báculo, tiara y manto de cruces, les probaba, a la imaginería de entonces, tan propensa a lo maravilloso y esotérico, la posibilidad de dicha hipótesis. Por otra parte, nadie dudaba de la autenticidad de las "Acta Thomae", en las que se lee que el apóstol había ido a predicar a la India "supra Gangem", y entonces se pensaba que América estaba unida a la India. Calacha y Nobrega habían encontrabo en Brasil unas huellas, supuestamente del santo apóstol en su recorrido por el continente, y se encontraban otros indicios arqueológicos de esto. Pero además, estaban los argumentos teológicos: Jesús había mandado a los apóstoles a predicar a todos los pueblos; luego, no había por qué excluir a este gran continente. No había problema en cuanto al desconocimiento de su existencia, pues los apóstoles tenían ciencia infusa, ni en cuanto a dificultades de traslado, pues los ángeles podían hacerlo, como sucedió con Felipe, a una pequeña ciudad, Gaza. Habría sido contra la misericordia divina privar de la Gracia por tanto tiempo a un continente tan poblado.

Es cierto que había algunas objeciones: En contra de los jesuitas, los franciscanos opinaban que esas similitudes con el cristianismo bien pudieron ser parodia del demonio para impedir la evangelización. En este caso, Quetzalcóatl habría sido no un apóstol, sino un demonio. Además, estaba la cuestión del anacronismo, pues Quetzalcóatl había vivido muy posteriormente al tiempo apostólico.

La aceptación de este mito no quedaba sin consecuencias. Implicaba un cambio radical en la misionología y en la actitud hacia la civilización azteca. Los primeros franciscanos habían visto en la religiosidad indígena la presencia demoníaca, por lo que optaron por el método de la "tábula rasa", destruyendo todo vestigio antes de enseñarles la verdadera Fe. Pero si había existido una evangelización anterior, ahora toda la cultura podía leerse a esta nueva luz, tratando de descubrir en ella las huellas del cristianismo, y por lo tanto, debía ser respetada, corrigiendo, simplemente, posibles desviaciones.

Esta tesis teológica contenía, además –y esto es lo importante en esta investigación— interesantes implicaciones políticas: Con esta creencia se minaba nada menos que la fundamentación legal de la conquista. La presencia de los españoles se legitimaba, precisamente, porque venían a traer la Fe y a evangelizar a los indios; pero si ya había habido una evangelización anterior, se trataba, entonces, de una Iglesia local, fundada, ni más ni menos, que por un apóstol, como esas "Iglesias Madres", tan prestigiadas; como la España del apóstol Santiago.

B) La Aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego.

Esta creencia, tan difundida en la Nueva España, era a la sazón, motivo de controversia. La España ilustrada de entonces no se mostraba proclive a creer en apariciones milagrosas. Poco antes, el rey había comisionado a Juan Bautista Muñoz, para que a nombre de la Real Academia de Historia, estudiara el pasado de América. Este investigador se dedicó a estudiar, con todo rigor documental, las apariciones guadalupanas, habiendo rendido un informe de éstas, el cual ha servido de fundamento a los impugnadores de esta tradición. Lo que recogió

acerca de ésta es que antes de la conquista, existía un templo en el Tepeyac, dedicado a la diosa Tonanzin. Esta diosa, que también recibía el nombre de Cihualcóatl, es decir, "Nuestra Madre", formaba una pareja con Quetzalcóatl, como el principio dual Ometéotl, de la cosmogonía azteca. Era de suponerse que por la costumbre de los primeros misioneros de sustituir a las divinidades indígenas por imágenes cristianas, se diese culto a la Virgen en ese cerro, probablemente en una pintura parecida a la omónima de Extremadura. Es también significativo, que no hubiesen testimonios acerca de esta devoción tan singular, sino hasta 1648, cuando el bachiller Miguel Sánchez escribió el primer reconocimiento de las apariciones. Los pocos testimonios anteriores, incluso son contrarios a ella: Sahagún y Torquemada se le oponían por el riesgo de sincretismo que podría correrse. De igual opinión era Clavijero, y se sabe que en 1556, un fraile franciscano de nombre Bustamante, había predicado un sermón contra esta devoción, polemizando contra el obispo Montúfar, ya que los obispos y los jesuitas la favorecían, pues participaban de otra actitud pastoral. El documento más antiguo, que sirvió como fuente al bachiller Sánchez, es una narración escrita en náhuatl por el indio Antonio Valeriano, del colegio de Tlatelolco, hacia 1612, y se supone que era un auto sacramental con fines catequéticos. Este manuscrito fue traducido libremente por Alva Ixtlixóchitl y en 1649, nuevamente traducido al náhuatl por Luis Lasso de la Vega. Hacia 1666 se abrió un proceso que investigara la tradición, habiendo comparecido algunos ancianos. La Congregación de Ritos, basada en esto, concedió una Misa y Oficio, guardando la consabida cautela. A partir de entonces, los testimonios a favor son abundantes: Veytia, Boturini, Calancha, Florencia, Becerra Tanco, etc...

Pero si los españoles lo impugnan, los criollos se muestran apasionados defensores de esta tradición, tomando la imagen como baluarte de su patriotismo. Hay que advertir que ya desde el siglo XVII, los "americanos" habían ido tomando conciencia de su identidad nacional. Pero en los tiempos de Mier, México vivía momentos de esplendor, por la riqueza que proporcionaban las minas. En los conventos, por ese entonces, muy abiertos al mundo profano, y en la corte, se gestaba un ambiente cultural humanista muy refinado; mientras que los europeos ilustrados sentían desprecio por la geografía americana; por sus nativos, tenidos como salvajes, y por los mismos criollos, a quienes, se pensaba, el clima había afectado de holgazanería y voluptuosidad (Robertson, Pauaw, Buffon). Añádase a esto la discriminación, a la que nos hemos referido, que los borbones sometían a los criollos, alejándolos de los puestos públicos. Todo esto había provocado un explicable resentimiento y un orgullo de la dignidad nacional. En una sociedad tan proclive a las imágenes milagrosas, no es extraño que Guadalupe significase para los criollos una elección sobrenatural de la patria mexicana y que la tomaran como emblema ("non fecit taliter...") para su emancipación espiritual, que precedería a la emancipación política.

C) La Unión de Ambos Mitos.

Quetzalcóatl y Guadalupe fueron los dos mitos con los que más se identificaron los criollos, para la gestación de nuestro nacionalismo

(Brading 1980). Por el primero, redimen el pasado indígena de la acusación de idolatría; por el segundo, suscitan la esperanza escatológica futura de una patria floreciente. "Se apropian —como dice La Faye— del pasado indígena, para tomar en sus manos el futuro nacional". El destino de Fray Servando será el de unir ambos mitos en otro nuevo. La idea no fue original suya. El mismo nos narra que cuando ya tenía elaborado un esquema del sermón, lo visitó un dominico, el P. Mateos, quien le sugirió que visitase al Lic. Ignacio Borunda, para que éste le expusiese sus originales ideas acerca de Guadalupe. O'Gorman percibe en esto cierto aire de intriga, acaso un plan premeditado, que incluiría a los mismos miembros del Ayuntamiento, quienes, conociendo al fraile, le invitaron a predicar.

Metodología.

Curiosamente, la metodología empleada por el predicador para probar sus tesis fue también la lingüística. "El conocimiento de las lenguas —cita para fundamentarlo a San Agustín— es gran remedio para interpretar los signos desconocidos". Desgraciadamente descuidó un acercamiento semiótico y más bien se centró en la semántica y filología: el recurso de los frasismos y etimologías aztecas, pues en su opinión, esta lengua es capaz de revelar muchas cosas, ya que —en palabras citadas de Fray Alonso de Medina— "tiene secretos y misterios superior en sublimidad al idioma latino; tan abundante como el griego; abrevia, como el hebreo, en una sola palabra muchos conceptos". Su interpretación, que ocupa la mayor parte del sermón, resulta forzada y demasiado ingenua, como le hicieron ver sus censores. Se vale, también, de los jeroglíficos, interpretados igualmente de modo ingenuo, de las valiosas piezas recién encontradas: el calendario azteca, Coatlicue y la Piedra de Tizoc.

La metodología elegida tampoco está exenta, en sí misma, de connotaciones ideológicas y remite a las condiciones históricas de aquel tiempo: A los criollos de entonces les gustaba presentarse como descendientes del glorioso pasado azteca. Si en la Europa de entonces, la moda era citar en la retórica a los nombres de los dioses grecorromanos, en América se citan literariamente a los dioses del panteón indígena. Hay que tener presente que para entonces el indio ha dejado de ser un peligro como guerrero, y ya entonces tampoco había preocupación en presentarlo como un alma para ser salvada. Este amor liberal al indígena, sin embargo, no quería decir verdadero interés por el indio vivo. En realidad, estos criollos los desprecian, pues tienen pretensiones aristocratizantes. Fray Servando participa de esta actitud ambivalente. Al exaltar el pasado azteca, se constituye en el fundador del indigenismo histórico, que ha sido un componente esencial del nacionalismo mexicano. Junto con Carlos Bustamante, quien lo complementó con la mitificación de los héroes de la Independencia, y Manuel Gamio, quien hizo otro tanto con la Revolución Mexicana, fraguaron la ideología histórica escolar que persiste hasta nuestros días. Es interesante lo que dice Bradig (1980) a propósito del nacionalismo. A diferencia del patriotismo, entendido como orgullo a la patria, el nacionalismo es una teoría política que aparece en momentos de un desafío extranjero. Se

fundamenta en el pasado nacional, buscando una definición y suele ser historicista y conservador.

Esta fue la función del indigenismo en Mier. Por esta razón, cuando más tarde, la imagen de Guadalupe fue el estandarte de la insurgencia de Hidalgo, él tratará de deslindarse de esas chusmas proclives al pillaje. El comparte la opinión de entonces, de que la Independencia la debían conducir los criollos, para sus propios intereses y no se supo vincular a los indígenas vivos, quienes más sufrían la opresión y para los cuales, Guadalupe sería un símbolo libertario.

Exhortación Final.

Para terminar, Fray Servando se dirige, retóricamente, a la Virgen, invocándola con algunos nombres mexicanos: —"fidedigna Tonacayoua, terrible Teotenanzin, florida Coyolxauqui, verdadera Coatlicue..."— clamando contra los europeos que negaban las apariciones ("ahora que los filisteos de Francia insultan y atacan al pueblo de Dios"... "no dejes más que estos esclavos del demonio nos sacrifiquen a su furia").

Como salta a la vista del texto del sermón, así como por el testimonio expreso del mismo Fray Servando, sabemos que no fue su intensión atacar la tradición guadalupana, sino más bien darle un fundamento más sólido, ante las impugnaciones de los "filisteos" franceses y los ilustrados españoles peninsulares. En cambio, según opinión de O'Gorman, su acusador, el arzobispo Núñez de Haro, como peninsular que era, no creía en la tradición guadalupana; pero se vio obligado a defenderla al percibir las implicaciones políticas del sermón, presentando a Mier como su impugnador, como atentando contra la creencia compartida por todos en la Nueva España. En cambio, cuando el asunto pasó al Consejo de las Indias, Mier no quiso insistir en defender la creencia aparicionista, pues, nos dice, "los europeos, ni acá (México), ni allá (España) creen en tal tradición... y si yo hubiera querido sostenerla hubiese pasado por un grandísimo mantecato". Traggia, su apasionado defensor, interpreta que Mier tampoco creía en ella, sino que la afirmó en el sermón como concesión al auditorio, para hacer menos sensible la negativa de la tilma de Juan Diego. Aunque el dictamen fue favorable al predicador, no parece haberle agradado mucho, pues como criollo, se identificaba con la guadalupana. Pero los avatares a los que lo condujo el sermón y sus contactos con la Ilustración europea iban haciendo mella en su espíritu. A su regreso a México en el ejército de Mina, fue hecho prisionero en Soto la Marina y recluido en las cárceles de la Inquisición, donde pasó del 13 de agosto de 1817 al 30 de mayo de 1820. En todo este tiempo, estuvo poniendo en orden sus ideas y escribió, fingiendo reproducirlas de memoria, unas supuestas cartas a Muñoz, su primer defensor, que le servirán de borrador para su Apología. En ellas, Mier ha cambiado por completo su manera de pensar e impugna, con argumentos bien fundamentados, la tesis aparicionista. Mier piensa ya como un europeo ilustrado; mientras, por otra parte, las masas campesinas, conducidas por Hidalgo, bajo el pendón de la Guadalupana, habían iniciado la insurgencia y ésta se estaba consumando. Poco después de la entrada triunfal de Iturbide, se convoca al I Congreso Constituyente, y Nuevo León había elegido como su diputado, nada

menos que al mismo Fray Servando Teresa de Mier. Se le saca de la cárcel, donde había sido nuevamente recluido. Entre tanto, el 9 de julio de 1822, el Cabildo de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe había obsequiado al Congreso una imagen idéntica a la original, siendo recibida con toda solemnidad, cuatro días antes de que Mier se presentase en él, convertido en leyenda viviente, como el Campeón de la Guadalupana. O'Gorman nos presenta el irónico destino que coloca a Mier en una situación similar a la de su fatídico sermón de 1794: Hay expectación por oírle hablar y ensalzar las glorias de la Guadalupana, ahora que acaba de negarla. Un nuevo discurso le podría haber costado nuevo escándalo y acaso, otro nuevo destierro. Fray Servando desilusiona con un discurso convencional, defendiendo a Guadalupe sin estar convencido de ella, por razones similares a las que en tiempo atrás había hecho su enemigo el arzobispo Núñez de Haro. Alojado en el Palacio Nacional, Crítico de Iturbide, termina su vida legendaria. La última vez que se vio su cadáver, fue en una feria, donde era exhibido...

BIBLIOGRAFIA

1978 ARENAS Reynaldo, *El Mundo Alucinante*. Ed. Diógenes, México.
1980 BRADING David, *Los Origenes del Nacionalismo Mexicano*. Ed. Era. México.
1983 CHURRUCA Agustín, *El Pensamiento Insurgente de Morelos*. Ed. Porrúa, México.
1982 GARCIA Pedro, *Con el Cura Hidalgo en la Independencia*. Sep-80 F.C.E. Mexico.
1978 GIMENEZ Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. C.E.E. México.
1976 GREIMAS A.J., *Semántica Estructural*. Ed. Gredos Madrid.
1977 LAFAYE J., *Quetzalcóatl y Guadalupe*. F.C.E., Madrid.
1982 MIER Servando Teresa de, *Memorias*. Ed. Porrúa, México.
1981 O'GORMAN Edmundo, *El Heterodoxo Guadalupano*. UNAM, México.

JUAN BULNES ALDUNATE

Manuel Lacunza: Contenidos teológicos y filosóficos de su interpretación profética

El Padre Manuel Lacunza y Díaz es un sacerdote jesuita, nacido en Chile en 1731 y muerto en el exilio en Imola, Italia, en 1801. Su obra "La venida del Mesías en Gloria y Majestad" inspiró a muchos revolucionarios latino-americanos en la primera mitad del siglo 19. El Padre Lacunza es un exégeta creativo para un tiempo revolucionario. En 1824 fue condenado por el Santo Oficio. Sus enemigos lo entendieron mejor que muchos de sus partidarios y comentadores posteriores, que lo traicionaron. El pensamiento de Lacunza tiene hoy una gran actualidad: su proyecto utópico de un reino de justicia en la tierra, el rechazo del dogmatismo, su lucha por renovar la Iglesia, valoración de la dimensión material y universal del hombre, etc.
Este artículo revaloriza significativamente al jesuita chileno como verdadero precursor de la Teología de la Liberación.

1. PROLOGO

El libro de Lacunza es pieza de museo, aconsejable a especialistas y no apta para el lector actual. De otros grandes se puede decir lo mismo; a nadie le recomendaría *La ciudad de Dios* o *La Suma teológica*, aunque el filósofo no deba prescindir de ellas.

Al ofrecimiento, "*Al mesías Jesucristo, hijo de Dios, hijo de la Santísima Virgen María, hijo de David, hijo de Abraham*", sigue un prólogo solemne, que, con audacia, nos introduce en la obra, a manera de trompetas majestuosas. Son más de 400.000 palabras, en ellas, Lacunza, formado en la polémica clásica, raya la cancha del torneo, reproduciendo los argumentos de sus enemigos; no les deja escapatoria e implacable, ataca hasta destruirlos. Ambos contendores usan lenguaje y preocupaciones ya obsoletos. Cada duelo es largo y cansador, aunque tiene el atractivo de un folklore teológico. El estilo es cautivante y alienta a seguir. Citas bíblicas y concordancias del sentido de cada pasaje nos muestran a un eximio exégeta de las profecías, que centra su interés, mientras lo institucional parece ocupar un plano lejano.

Lacunza, gran teólogo, abre una veta de interpretación sin paralelo, ni superada aún. Sus tesis podrán gustar o no, convencer o no. Dejémoslas al juicio de la historia y miremos lo trascendente: él se identifica con el pensamiento bíblico y traduce su filosofía. Muchas veces se queda entrampado en el símbolo; lo cree tal como está escrito; es parte de su mundo del 1700, y lo incorpora ingenuamente a su razonar... No importa... ¿Acaso no ha sido ingenua la lectura de la Iglesia o la fe del pueblo?

Los maestros del pensamiento griego y latino leyeron obsesionados por calzar la Biblia con su ideología surgida del muy concreto y material monumento institucional de la Iglesia. Ellos fueron grandes y sus continuadores, pequeños repetidores, nada cambiaron. El resultado es que hoy la Biblia sigue siendo "*libro sellado con siete sellos*".

La venida del Mesías abre, conscientemente, una ruta diferente en la lectura bíblica, invitando a "un nuevo estudio, a un examen nuevo y a una nueva y más atenta consideración". Sólo una actitud valiente y

rupturista puede lograrlo. El genio de Lacunza es guía para buscar, en su única posible fuente, una teología, auténticamente cristiana, capaz de superar al triunfalismo, al integrismo o a las místicas sentimentales de la pobreza.

II. INTRODUCCION

Teología revolucionaria de Lacunza

La venida del Mesías en gloria y majestad, única obra del jesuita chileno Manuel Lacunza y Díaz, circuló en manuscritos y extractos por muchos países y se imprimió, entre los años 1813 a 1833, en 3 ediciones españolas, 4 inglesas, 1 francesa y 2 mexicanas. ¿Por qué y cómo pudo el escrito de un pensador, apartado de los centros mundiales intelectuales y teológicos, alcanzar ese impacto internacional?

La explicación radica en su contenido, revolucionario en muchos campos; en su erudición y manejo bíblico; y en la riqueza de su estilo y argumentación, que lo hace profundamente convincente. Importantes manifestaciones de su pensamiento, que obedece a una filosofía, típicamente bíblica, muy diferente de la griega e imperial, son:

1. Su teología rompió con 14 siglos de cátedra eclesiástica y carece de inspiración en famosos milenaristas anteriores, como Joaquín de Fiore y Antonio Vieira, que dice distan de él "como el Oriente del Ocaso".

2. Su visión de la historia es evolutiva y dialéctica, juzgando sus acontecimientos como fenómenos sociales colectivos, generados en largos períodos de desarrollo y en que los grandes sistemas conducen a su propia destrucción.

3. Concibe la materia como renovable, pero permanente e inseparable del futuro de la humanidad, rechazando los mitos celestiales, las lluvias de estrellas y el desprecio de lo material.

4. En la actuación de los gobernantes no ve ideologías, sino intereses políticos y comerciales.

5. Afirma la optimista esperanza de una época feliz para gentes salidas de entre los pobres, "por su simplicidad e inocencia"; y un Dios liberador que no está preocupado de sus "debilidades y flaquezas".

6. Su Reino milenario, inserto en la historia, es etapa final y decisiva en la lucha por la liberación, para culminar en una sociedad perfecta, sin dominadores ni dominados, en que los bienes serán comunes.

Lacunza es desconocido, salvo para unos pocos especialistas. Pese a contar con un caluroso y favorable informe del censor eclesiástico, Padre Fray Pablo de la Concepción, y la consiguiente aprobación del "Santo Oficio", esta misma institución vaticana lo colocó en el "Indice" en el año 1824, sin explicar motivos, pudiendo, así, haber pasado del "útero a la tumba" como él mismo temía.[1]

¿Quién fue el Padre Manuel Lacunza?

La mejor información sobre la vida de este genio olvidado la he encontrado en una detallada información familiar, muy ambientada en

1. Tomo I, pág. 32. Prólogo.

las costumbres santiaguinas del siglo XVIII, de don Juan Luis Espejo, que, en resumen, cuenta: "Fue hijo de un modesto y laborioso escribano de barco mercante, quien envuidado ingresó a trabajar para don Manuel Díaz, un rico comerciante, con cuya hija Josefa casó. De ese matrimonio nació en 1731 este único hijo débil y raquítico.

Educado en el Convictorio de San Francisco Javier, a la edad de 10 años, ingresó a la "Compañía de Jesús" de 16. Hizo su profesión final en 1767, pocos meses antes del destierro de la Orden.

Instalado en Imola, pequeño pueblo de Italia, en una casa solitaria, llevó una vida de aislamiento. Decía misa muy temprano y salía después a comprar frugales comestibles. En la tarde daba un paseo a solas por el campo y se recogía para cenar y visitar a dos compañeros jesuitas; un mexicano amigo y un chileno a quien dictaba. Las noches las dedicaba a estudiar hasta el alba y se dice que, apasionado, como era, de la astronomía, salía a observar las estrellas.

El año 1799 fue autorizado el retorno de "la Compañía" y él, pese a su gran deseo, no pudo volver pronto a Chile por falta de dinero. Las remesas familiares no llegaban por conflictos de herencia; la renta Real, que recibían los expulsos era exigua, como también los auxilios de la Orden. Más tarde su salud le impidió pensar en la vuelta a la patria y en 1801 su cadáver fue encontrado en una poza, de escasa profundidad, donde cayó, según parece, por muerte repentina, durante uno de sus paseos.

El libro "La Venida del Mesías en Gloria y Majestad"

Publicada, por primera vez, doce años después de la muerte del autor, la obra fue cubierta, durante un siglo y medio, por un doble velo: la prohibición eclesiástica y los escritos de algunos entusiastas partidarios. Estos vieron, solamente, una tesis espiritual y mística de alcance teológico, con la cual justificaron las posiciones más discordantes y privilegiadamente reaccionarias.

Sus críticos, que lo cubren de anatemas, paradójicamente, tuvieron mejor olfato, percibiendo hasta qué punto sus doctrinas amenazaban las concepciones eclesiales y políticas en que se apoya el sistema llamado Occidental-cristiano.

Actualmente, superada la proscripción eclesiástica, la obra es difícil de leer, tanto por el lenguaje como por la concepción teológica de los tiempos antiguos, en que cada frase bíblica se juzgaba como pronunciada directamente por el Espíritu Santo. Dentro de esta hermenéutica, Lacunza es muy prudente al buscar una base escriturística muy amplia para sus tesis fundamentales y su extraordinaria erudición bíblica le permite lograrlo plenamente. En algunos pasajes y particularmente en los 16 capítulos del último tomo su trabajo tiene un carácter diferente. Esas tesis las considera "probadas con toda la evidencia que puede caber en estos asuntos" y se lanza a tratar "de divisar a lo menos, aún de lejos, algunos sucesos principales y más notables de este siglo venturoso", reconociendo la dificultad y aún imposibilidad de conseguirlo. Así, entra a hablar por "presunciones o sospechas vehementísimas" y cae en las creaciones imaginativas, propias de todos los escrito-

res religiosos, que hasta tiempos muy recientes, fueron influidos por lo mágico, lo mitológico y un dogmatismo ingenuo.

Reconocer estos defectos no es suponer que el pensamiento de Lacunza haya perdido vigencia; al contrario, hay en él un estilo teológico, un aporte exegético y una interpretación de la historia, que lo hace mantener una voz válida de gran importancia, a partir de la cual hay mucho que aprender. Su fuente de trabajo es la Biblia y también, al mismo tiempo, una visión de la historia y una experiencia de la vida, propia de quien se declara "hombre oscuro e incógnito, sin gracia ni favor humano; antes confundido con el polvo, y en cierto modo *reputatus inter iniquos*", diferenciándose de las teologías que nacen de la especulación intelectual, siempre dogmática, e inevitablemente viciada por los contenidos propios del medio socio-económico y del sistema eclesial y político a que pertenecen sus autores.

La obra de Lacunza cumple tres propósitos, que él expone en un prólogo de sobrecogedora elocuencia: "obligar a los sacerdotes a sacudir el polvo de las Biblias"; detener la incredulidad "por verdadera ignorancia de las Escrituras sagradas"; y "dar mayor luz, a quienes presuntamente llama 'mis propios hermanos los Judíos' ".

Dar a conocer a esta "celebridad olvidada"[2] exige presentarlo en lenguaje actual y prescindir de esas imaginaciones dieciocheras a que me he referido. Intento hacerlo en este breve artículo cuya pretensión no puede ir más allá que despertar la curiosidad y alentar la investigación que Lacunza merece.

III. INSERCION HISTORICA E INTELECTUAL

La obra de Lacunza se inserta en el drama de la colonización americana. El ansia de justicia de indígenas y mestizos oprimidos y el papel que jugaron, eventualmente, las Ordenes religiosas en su defensa, encontraba expresión en la esperanza de una sociedad justa, situada en América, o bien en la fe mesiánica en un Reino de Cristo, frecuentemente simbolizado como una "Nueva Jerusalén".

Los anhelos americanistas se manifestaron en la formación de enclaves tendientes a aislarse de la opresión bestial de los colonizadores y esclavistas. Tales fueron diversos intentos que tuvieron lugar en Brasil y otras zonas,[3] u otros más racionales y estables, y a la postre no menos utópicos, como las "Misiones jesuitas" del Río de la Plata y de muchos otros países del continente.

Los movimientos mesiánicos han sido muy comunes en América y en todas las zonas colonizadas del mundo. Igual lo fueron entre los campesinos hambreados, y otras clases sociales oprimidas, en la Europa medioeval, siendo las condiciones de explotación extrema el único factor común en su génesis.

Los temas principales, tratados por Lacunza, que analizaré más adelante, encuentran paralelos, menos racionales pero sobrados, en cualquiera de esos mesianismos. Esos temas son:

1. Fe en un Reino terrenal de justicia y fraternidad, y paz y unidad entre las naciones.

2. Del título de Vaucher. "*Une célébrité oubliée*"
3. Vittorio Laternari y Maria I. Pereira.

2. Crítica a las estructuras sociales y políticas y anuncios de destrucción de los poderes opresores.

Las mismas materias están contenidas en, prácticamente, todos los anuncios y profecías. Los "doctores" eclesiásticos procuraron adaptarlos para apoyo y alabanza del sistema eclesial y usarlos como marco reforzador de sus estructuras legales, morales, políticas y religiosas.

Imcompatibilidad del lacunzismo con los milenarismos integristas

Los milenaristas integristas o fundamentalistas, del pasado o actuales, tocan los mismos temas proféticos y disienten de las interpretaciones tradicionales por cuanto admiten un Reino terrestre de Cristo, pero éste es un Reino fabricado en el cielo y exportado a la Tierra; un hecho futuro y mágico que en nada afecta al acontecer actual. Igualmente, su crítica a los sistemas políticos, sociales y económicos, no es cuestionadora de los poderes dominantes, sino referida a aspectos puntuales y en consecuencia de apoyo al sistema. Mencionando sólo a los principales americanos, anteriores a Lacunza, tal es el caso de Antonio Vieira, jesuita y misionero. Al mismo tiempo diplomático, muy cercano al Papa y al rey de su patria, Portugal. Vieira aspira a un Reino mesiánico regido por esas autoridades. Gonzalo Tenorio (1602-1682) piensa en un reino similar, bajo la corona española, pero, posiblemente ubicado en América. Esta ubicación es común a Francisco de la Cruz, pensador más radical, que condena a España y muere en la hoguera inquisitorial en 1578. Gerónimo de Mendieta acepta el trono Español, del cual espera un cambio futuro, favorable a los indígenas, pero, aspira ver situado entre estos el Reino de Cristo.

Lacunza y el pensamiento revolucionario europeo

Lacunza vivió una época de transición del pensamiento, antecesora de la revolución francesa y de la independencia de las Américas, proceso que al final de su vida alcanzó a conocer. Estos hechos no influyeron en su libro. El anunciaba una gran revolución en que los pueblos harían temblar los tronos y a los "hombres más altos y sublimes"; sin embargo, los explosivos acontecimientos franceses parecen haber sido para él, sólo un episodio más, dentro de una larga evolución.

En su crítica radical a las estructuras de poder se mantiene cuidadoso de no aparecer atacando a las autoridades vigentes. Al anunciar la destrucción del Imperio europeo-cristiano, declara: "Para decir esta verdad no hay necesidad de poner en boca a las personas sagradas que actualmente reinan". Concilia en esta forma la doctrina eclesial del "derecho divino de los reyes" con su posición irreconciliable con el sistema político.

El mesianismo lacunziano nada tiene que ver con aquel de los intelectuales europeos que esperaban una purificación y moralización de los reinos occidentales y en cambio, coincide con las esperanzas y anhelos revolucionarios de los mesianistas del medioevo o de las colonias, que siempre terminaron reprimidos por matanzas colectivas auspiciadas por los gobernantes y por la Iglesia.

El rechazo de los imperios y el americanismo

El sueño americanista, ya comentado, de tres milenarios, tiene directa relación con los intentos misioneros de aislar al indígena como forma de protegerlo de la cruel voracidad colonialista, que reclamaba por más mano de obra, escasa ya por el aniquilamiento de los aborígenes explotados sin misericordia. Todo eso implicaba una amarga experiencia del sistema imperial y también del Papado, que invariablemente apoyó a los reinos colonialistas.

La "Compañía de Jesús" en América

El proyecto misionero jesuita no contenía ideas mesiánicas, pero, sí la fe utópica en la posibilidad de crear una sociedad indígena, justa y fraternal; una especie de comunismo primitivo enclavado, como una isla dentro del Imperio. Contaban para ello con la dirección autoritaria de la Orden, que siempre brilló por su racionalidad, su capacidad organizativa y su efectividad. Sus logros fueron formidables en las "Misiones del Río de la Plata", en Bolivia y en otras zonas de ambas Américas.

La presencia jesuita, muy fuerte en la educación, influyó en la formación de las clases dominantes. A mediados del siglo XVIII, el "iluminismo católico" —paralelo de "las luces" racionalistas— comenzaba a manifestarse en la enseñanza, como un fermento, que es imposible dejar de relacionar con el cambio social que maduró, medio siglo después, en la Independencia.

En conjunto la actuación jesuita era disfuncional al sistema imperial y al colonialismo. El proyecto misionero chocaba con los intereses de los colonos, de los Gobernadores locales y de sus ejércitos. Se sucedían diversas expulsiones y represalias contra determinadas misiones y maniobras de políticos y militares destinadas a impedir la pacificación en determinadas zonas indígenas. Al fin, todo termina con las expulsiones masivas de los jesuitas de todos los reinos europeos, que contó con la aprobación papal.

Lacunza muere después de 34 años de destierro, su dura crítica al sistema eclesial y político, "Occidental-Cristiano", tiene la plena base bíblica, que él destaca en su libro; sin embargo, sería absurdo suponer que ella sea sólo un fruto de la especulación intelectual; sus temas ya estaban presentes en la problemática americana y sus apreciaciones sobre la situación moral y religiosa de los países cristianos no pueden haberse originado en viajes —que no hizo— sino en la experiencia individual, en la colectiva de sus compañeros de destierro, en el conocimiento de la colonización y en esa sensibilidad vital de quien ha vivido las persecuciones y la pobreza.

Lacunza hombre de Iglesia; conflicto y fidelidad

Es imposible entender lo que representa Lacunza frente a la Iglesia para quien no esté familiarizado con un conflicto mucho más antiguo que ella, presente ya en el antiguo mundo judío, en forma de contradicción interna, representada por la institucionalidad versus profecía.

La crítica de Lacunza a Roma y a las jerarquías eclesiásticas, es muy dura y no transije en sus acusaciones, pero, al mismo tiempo su obra está llena de expresiones de amor y devoción a ella. El mantiene absoluta fidelidad al Papa y a los Concilios, preocupado siempre de estudiar lo que verdaderamente han dicho y mantener así estricta sujeción a lo que se considera dogmas mientras descarta muchas cosas atribuidas a antiguos Concilios, sin auténtica base, ya sea por obcecación, superficialidad o interesada ligereza. Aún más, esto no le basta y en su afán por mantenerse fiel a la institucionalidad jerárquica, proclama:

> Sujeto este escrito con verdadera humildad y simplicidad al juicio de la Iglesia, a quien corresponde juzgar el verdadero sentido de la interpretación.[4]

El sentido profético

La Venida del Mesías en Gloria y Majestad nos enfrenta a lo que el Nuevo Testamento llama Vuelta o Revelación o Manifestación de Cristo, lo cual es mucho más que un tema propio de especialistas, pues implica una interpretación de la historia, visionaria de un futuro, que cambiará nuestra vida terrestre y material, sin dejar de ser parte del acontecer y desarrollo humanos.

Leer a Lacunza, como anunciador de una presencia terrena de Cristo, sin atender a su interpretación del acontecer histórico, sería igual a esas antiguas lecturas bíblicas que explicaban cómo Israel cruzó el Mar Rojo y cómo se abrieron las aguas para darle paso, olvidando lo humano y trascendental del relato: la esclavitud del pueblo, la obstinación y las represiones del Imperio, los conflictos que precedieron a la liberación y la movilización de esos hombres, apáticos y sometidos, lograda por Moisés.

La obra de Lacunza es anuncio de liberación del hombre por Cristo en un nuevo "Exodo", junto a la destrucción de las opresoras estructuras establecidas y sacralizadas. Leerlo es reencontrarse con un olvidado tesoro de expresión popular: el antiguo de los anuncios, promesas y esperanzas del pueblo judío y aquel de los primeros tiempos de la era cristiana, manifiesto en los escritos del Nuevo Testamento.

La profecía no es adivinación, ni permite predecir el futuro. Ella es brújula en mano de los pueblos, que marca el sentido de la historia, discriminando sus buenos y malos caminos: "*Antorcha que brilla en lugar oscuro hasta que el día esclarezca*".[5] Su valor nace de la interpretación de la historia del universo y del pasado del hombre o de las generaciones que dieron origen a su cultura. Hablando del juicio de Dios, sobre esos hechos, refresca en la mente popular los verdaderos valores, denuncia los abusos de las estructuras de poder y une el pasado, el presente y el futuro en una dialéctica que amarra el progreso al quehacer humano.

El discurso profético se amarra siempre con las necesidades y aspiraciones de los oprimidos, excluyendo cualquier neutralismo en los conflictos humanos. Así, los anuncios lacunzianos de salvación proclaman la liberación frente a los poderes opresores y a sus leyes y sistemas.

4. Tomo V, pág. 412. Cap. XVI.
5. *Biblia* — 2 Pe 1; 9.

Hay que evitar imaginarse un cuadro en blanco y negro cuando se compara lo profético con lo institucional. Las leyes e institucionalidad eclesiásticas son convenientes y necesarias y seguirán siéndolo hasta un futuro de renovación humana. Cualquier forma de poder y el sacerdotalismo como tal, llega a ser opresivo por un natural proceso de descomposición. Las jerarquías, guardianas de fórmulas y normas fijas e inamovibles, dejan de ser anunciadoras de la "buena nueva" de un futuro en que alcanzarán cabal cumplimiento las esperanzas de justicia y fraternidad. Para ellas mantener y acrecentar su prestigio, poder y ascendiente, es garantía del buen orden dogmático y moral, vía segura que, pasando por la tumba, nos llevará hacia lo etéreo y celeste.

El sacerdotalismo privilegia el moralismo y desconfía del hombre. Los horribles anuncios de destrucción apocalíptica son, para él, defensa de las normas, término de la historia y fin del quehacer humano, a diferencia del profeta, quien, como Lacunza, ve en ellos la destrucción de la injusticia y la transformación gloriosa y continuación de la historia hasta llegar a una meta en que la humanidad, liberada de los poderes opresores, alcanzará el alegre cumplimiento de sus anhelos.

La originalidad de la visión profética lacunziana contrasta con el anquilosamiento multisecular de la exégesis bíblica tradicional, construida a la medida de una filosofía ligada a las relaciones de la Iglesia con los sistemas civiles de poder. Aquella puede ser sintetizada en cinco grandes temas que forman los títulos de los próximos capítulos.

IV. EL DOGMATISMO TRIUNFALISTA

La exégesis, concordante con el imperio espiritual y temporal ejercido por la Iglesia sobre el "Mundo Occidental", comenzó a formarse a partir de los siglos IV y V, cuando ella pasó a ser parte de la estructura imperial romana. Tal es lo que Lacunza llama el "sistema de los doctores", al cual se atribuía, casi, el carácter de cátedra oficial, aunque nunca, conviene recordarlo, fueron sancionadas como dogmas sus afirmaciones.

El tema profético fue siempre una brasa ardiente, inmanejable para la ideología imperial eclesiástica, que recurría a toda clase de artificios exegéticos para diluir su condena al lujo y boato de los poderosos, los mercaderes y ricos y las jerarquías de la propia Iglesia, convirtiéndola, cuando más, en paternales consejos a esos sectores dominantes. Con el tiempo la tarea de los intérpretes, siempre dedicados a la autoalabanza de la Iglesia y de la cristiandad dependiente de Roma, se redujo a repetir, con variaciones sólo formales, lo que habían dicho los anteriores atribuyéndoles el carácter de dogmas.

Gran parte de la obra de Lacunza consiste en analizar y rebatir esas interpretaciones que bloqueaban el paso a cualquier auténtica búsqueda con un *hic est*, lanzado, como él señala, con "despotismo y prepotencia teológica". Así, comentando tan ingrata tarea, dice:

> Como el trabajo del labrador: primero los preparativos necesarios y también los más conducentes: allanar el terreno, ararlo, quitar embarazos, resolver dificultades.[6]

6. Tomo I, pág. 64. Discurso preliminar.

Temiendo, con razón su enfrentamiento con los influyentes "doctores y panegiristas", halagadores de las jerarquías, exclama:

> Paréceme que al punto firmarás contra mí la sentencia de muerte, clamando a grandes voces, "sea apedreado" ..,aunque lluevan piedras, por todas partes, lo dicho, dicho.[7]

Y más adelante:

> Confieso amigo que me falta el ánimo para decirlo y ciertamente omitiera esta verdad, como omito tantas otras, que vos no sabéis... pero... debo también honrar mi ministerio.[8]

El discurso de esos doctores implicaba una construcción ideológica muy ajena al proyecto evangélico y su filosofía imperial y triunfalista chocaba flagrantemente con el sentido general de la Biblia. De ahí su constante tendencia a abusar de la interpretación, deformando, suavizando o espiritualizando los textos incómodos en base a una exégesis artificiosa. (Oigamos a Lacunza:)

> Muchas cosas, mejor diremos casi todas, de las que están anunciadas para este tiempo, se procuran desmentir con el mayor empeño, acomodando, las que lo permitan, ya a la Iglesia presente en el sentido alegórico, ya al cielo en el sentido anagógico, ya a cualquiera alma santa en el sentido místico y omitiendo todas las que no se dejan acomodar, que no son pocas ni de poca consideración.[9]

Y en otra parte:

> Se empezó a pasar la inteligencia de aquellas cosas que se leen en los profetas y en los Salmos, etc., a sentidos por la mayor parte espirituales, alegóricos, acomodaticios, tirando a acomodar con gran empeño y con no menos violencia, unas cosas a la primera venida del Señor y otras a la primitiva Iglesia, otras a la Iglesia en tiempos de sus persecuciones, otras a la misma en tiempo de paz, y cuando no se podía más, como debía suceder frecuentemente, quedaba el último recurso, bien fácil y llano, esto es dar un vuelo mental al cielo para acomodar por allá lo que por acá es imposible. Así se comenzó a hacer en el siglo IV, se prosiguió en el V y se ha continuado hasta nuestros tiempos.[10]

El ataque de Lacunza es incisivo y mordaz, aunque, por momentos, se muestra comprensivo de la actitud de esos comentaristas con la Iglesia:

> Miran como punto de piedad y aún de religión, el beatificarla a todas horas y por todos los medios.[11]

V. IGLESIA IMPERIAL O IGLESIA PEREGRINA

Basado en la muy famosa profecía de Daniel "La estatua del sueño de Nabucodonosor", a que me referiré más adelante, Lacunza ve en la Roma pontifical la cabeza espiritual e ideológica del último imperio de la historia, formado por el conjunto de los reinos dominadores del mundo occidental. Después de la caída del Imperio Romano, surgió el nuevo sistema imperial, formado por este grupo de reinos, cuya dirección se mantuvo en Roma:

7. Tomo I, pág. 49, Discurso preliminar.
8. Tomo III, pág. 284, Fenómeno VI.
9. Tomo II, pág. 366, Fenómeno IV.
10. Tomo I, pág. 173, Cap. V.
11. Tomo II, pág. 305, Fenómeno III.

Y persevera también moralmente, perseverando en su lustre, gloria y esplendor, aquella misma ciudad que fue corte y capital del mismo imperio y ahora lo es de un estado o imperio pequeño en lo material, más en lo espiritual de un imperio o estado mayor, cuál es o debía ser todo el orbe cristiano. ¿No sé, amigo mío, si en este último punto me he explicado bien?... Lo que falta a mi explicación puede suplirlo vuestra juiciosa reflexión.[12]

Desde el tiempo en que la Iglesia llegó a integrarse al sistema romano, surgió el sentido imperial y triunfalista que ha inspirado a sus "doctores y panegiristas". Difícilmente pudo ser de otra manera: era impresionante el primer éxito político, en que una pequeña secta, surgida de una colonia insignificante, llega a ser cabeza ideológica y espiritual del Imperio. El segundo, aún más espectacular, fue someter a su dirección y actuar como factor civilizador de los pueblos bárbaros adueñados de los territorios del caído Imperio romano. Por esto no se ponía en duda y se proclamaba con pletórico entusiasmo que la Iglesia estaba ya realizando el Reino de Cristo, según cita Lacunza:

Porque la Iglesia triunfante y la militante son una misma cosa (añaden y ponderan) sin otra diferencia que estar la una en el puerto y la otra en el mar.[13]

A la que Lacunza llama Iglesia imperial y triunfante, las profecías le plantean perturbadores problemas, como:

— Los anuncios de gloria futura y traspaso del centro espiritual a Jerusalén.

— El futuro Reino terrenal de Cristo.

— La identificación de Roma cristiana con la Babilonia apocalíptica.

— Los repetidos anuncios del término de todos los sistemas de poder: señoríos, virtudes (léase fuerzas), principados, potestades y dominios.

Este gran conjunto de incómodos anuncios proféticos, pasados por el tamiz de los ideólogos eclesiásticos, se separa (explica Lacunza) entre los favorables y los desfavorables, dejando los primeros para la Iglesia y calzando a la fuerza los segundos, "a los impíos y miserables judíos", a los pueblos paganos, al Anticristo, etc. El refuta estas arbitrarias "acomodaciones ingeniosas y pías" y analiza las razones que las motivan: así, para esos "doctores" la restauración del pueblo judío se cumple con las conversiones al catolicismo; el Reino de Cristo es lo mismo que reinado de la Iglesia; las condenaciones a Roma se le endosan a Nerón; y las potestades y dominaciones, etc., quedan convertidas en jerarquías de ángeles desobedientes.

Visión de la Iglesia

Lacunza plantea una apreciación muy realista al distinguir la parte activa de la pasiva de la Iglesia. Podría parecer chocante que otorgue sólo a la primera el nombre de "esposa de Dios", es decir al sistema jerárquico, que llama "cuerpo de pastores", ya que incluye en la parte pasiva, junto al pueblo a sacerdotes y legos.

Iglesia de Dios y esposa de Dios: la primera comprende a todos los fieles, de cualquier sexo, grandes y pequeños, sabios e ignorantes, civiles

12. Tomo III, pág. 397, Cap. V.
13. Tomo III, pág. 235, Fenom. VI.

y rústicos, sacerdotes y legos. Lo segundo, parece claro, puede competir a la parte activa de la misma Iglesia, que es el sacerdocio, o por hablar con mayor propiedad, el cuerpo de pastores.[14]

Aquí, Lacunza está poniendo el dedo en la llaga de la contradicción interna entre la Iglesia institucional y la Iglesia del pueblo —vale decir profética—. El la reconoce "una e indivisible", la acepta como es, con su inevitable contradicción y comprende la necesidad del poder papal, expresando:[15] "Convenientísimo para que se conservase el buen orden en toda la jerarquía eclesiástica"; sin embargo, aplica a esa esposa, ya identificada, los duros conceptos bíblicos de "infiel y fornicaria", dejando, así, a salvo la inmutable vocación de Dios a la Iglesia.

Interpretando el capítulo 11 de los Romanos, afirma que el centro institucional de la Iglesia pasará de Roma a Jerusalén, juntamente con la incorporación masiva de Israel a un único pueblo de Dios. Plenitud de Israel y perfeccionamiento del pueblo cristiano, como indica San Pablo, y consciente de todo lo que esto implica, exclama:

Confieso, amigo, que me falta el ánimo para decirlo.[16]

Luego alaba a Bosuet, como el único comentarista que enfrenta ese preciso anuncio, al declarar:

¿Quién no temblará al oír estas cosas de boca del apóstol de las gentes?[17]

La Iglesia, así entendida, es Iglesia peregrina caminando en la noche de los tiempos. Su parte activa puede, como simbolizó Pedro, negar tres veces a Cristo, antes que el gallo anuncie el amanecer.

La interpretación de las profecías sobre la caída de la "Gran Babilonia", las del "Falso Profeta" y la de cierta "Bestia" engañosa, "con dos cuernos semejantes a un cordero, pero hablaba como un dragón"[18] que él identifica con el falso cristianismo, forman una trilogía que se enmarca en las predicciones bíblicas muy numerosas sobre la infidelidad final. Lacunza está convencido que el proceso de infidelidad comenzó a germinar al interior del cristianismo desde los inicios de la formación de la Iglesia, contradicción que irá creciendo hasta el final de la era que vivimos y que ya viciaba la vida de la Iglesia:

Visitad en espíritu, con particular atención, todos aquellos países católicos, que pertenecen a la verdadera Iglesia cristiana, y, ¿qué veréis? Veréis, sin duda, con admiración y pasmo, tantas cosas universalmente recibidas, no sólo ajenas, no sólo contrarias al verdadero cristianismo, que os darán ganas de cerrar los ojos y de no volver a abrirlos jamás. No hablo de los pecados, miserias y flaquezas.[19]
La tercera clase de falso cristianismo es la hipocresía. Le doy este nombre equívoco, porque no me parece conveniente darle su propio nombre. Mi intención es servirla con un servicio real y oportuno, no ofenderla ni exasperarla. Basta para mí que ella me entienda y que me entiendan los que la conocen a fondo.[20]

VI. LA RECONCILIACION DE LAS NACIONES

Roma y los reinos que le fueron adictos, lucharon, desde la caída del antiguo Imperio, por una unión universal sometida al Papado. Para

14. Tomo III, pág. 229, Fenom. VI.
15. Tomo IV, pág. 252, Fenom. IX.
16. *Idem.*
17. Bosuet, *Discurso sobre la Historia Universal,* Cap. XX.
18. *Apocalipsis* 13; 11.
19. Tomo II, pág. 99, Fenom. II.
20. Tomo II, pág. 97, Fenom. II.

su formación tanto o más importante que la "Cruz" fue la "Espada", y, así, ininterrumpidamente, se fue haciendo hasta la época en que Lacunza escribía. Parte importante de ese proyecto fue la subyugación, por cualquier medio, del pueblo judío, cuya gravitación cultural y económica era el único elemento que amenazaba la hegemonía del imperialismo espiritual y temporal cristiano, más todavía, por su presencia en el interior de su ámbito geográfico. La Iglesia no admitía discrepancias: las antiguas herejías ya habían sido liquidadas o erradicadas y la separación entre católicos y protestantes no podía ser mirada como definitiva y tampoco afectaba a fondo las relaciones políticas, ni sociales vaticanas o la economía de los reinos católicos.

Lacunza fue un universalista, que jamás aprobó las conquistas, que nunca pronunció condenas contra los protestantes y que defendió valerosamente al pueblo judío, respetando su derecho a mantener sus creencias y sentido nacional. El enfrentó, así, el peligroso riesgo de ser calificado de judaizante —delito que podía significar la muerte—, lo que le costó la condena de su obra por numerosos "doctores".

Su tesis, basada en innumerables profecías de restauración de Israel, implica el reconocimiento del judaísmo y de su papel histórico. Esto tiene una importancia fundamental dentro de la concepción bíblica, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento. Además tenía y sigue teniendo una enorme trascendencia humana.

El pueblo judío es el sujeto principal de las profecías —es necesario tener presente que él es, también, un símbolo de todos los pueblos—.[21] Lacunza, al hablar de ellos, les aplica frecuentemente los despreciativos epítetos usados en el lenguaje católico de entonces. Acusa y hace evidente, así, la crueldad con que eran tratados por la Iglesia, contribuyendo a exponerlos "al desprecio, a la irrisión y a la barbarie de todas las naciones".[22] Solidario con ellos, firma su libro (sin ocultar su propia identidad) con el seudónimo de "Juan Josafaz Ben Ezra", como un desconocido "oscuro e incógnito", que habla de "mis propios hermanos los judíos".

Este pueblo tratado de miserables, viles, pérfidos, deicidas, etc., ha sido, según Ben Ezra, condenado, desprestigiado y rodeado de odio por la Iglesia y nunca se le predicó "la Buena Nueva" de acogida misericordiosa de Dios. En cambio, sólo se les hablaba de castigos y:

> se les ocultan los anuncios de un Reino de su Mesías a quien aman y por el cual suspiran día y noche sin conocerlo.[23]
> Esos mismos, esos vilísimos hombres, mirados apenas como hombres y casi como hombres de clase inferior, deben hacer, según las Escrituras, una gran figura y una de las figuras más principales en el misterio grande de la venida del Mesías, que todos esperamos.[24]

Las profecías, recordadas por Ben Ezra, hablan de un pueblo que cambia su actuar y su mentalidad en un proceso cruelmente doloroso, pero integral, de conversión. Esta no consiste, como pretendían los doctores, jerarquías eclesiásticas y gobernantes, en la llegada de cada judío a las puertas de los templos, a pedir el bautizmo, renegando, primero, de sus creencias, olvidando su historia, su identidad cultural y su esperanza en las gloriosas promesas de Dios.

21. *Biblia* — Romanos 4; 16 y 17.
22. Tomo III, pág. 4, Fenom. V.
23. Tomo I, Prólogo.
24. Tomo III, pág. 1 y 2, Fenom. V.

Conviene apartarnos, por un momento, del texto de Lacuzna, para referirnos a la importancia que tiene la tradición judía para el pensamiento cristiano, cualquiera sea la secta o Iglesia, y cómo esa influencia se extiende a todo el islamismo y a movimientos religiosos de variados tipos.

Ese aporte histórico del judaísmo fue definido, hace 19 siglos, en dos párrafos de la epístola a los Romanos; uno de ellos dice:

> primero, que ciertamente les ha sido confiada la palabra de Dios [25]

y esto implica, no sólo haber sido depositarios de los libros del Antiguo Testamento, sino el hecho de que éstos (los canónicos) son producto de su cultura antigua y además, el hecho, que ellos se transmiten, día a día a gran parte de la población mundial, en textos, imágenes y símbolos.

Más adelante señala San Pablo que de ellos es:

> la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la ley, el culto y las promesas; de quien son los Patriarcas y de los cuales, según carne, vino Cristo.[26]

Las grandes figuras de los Patriarcas y cada uno de los elementos indicados —excluyendo formas de culto y parte de los preceptos legales, ya obsoletos— son base y riqueza común del judaísmo y del cristianismo. También lo es el mismo Cristo que, aunque no reconocido por los judíos, expresa su cultura y pensamiento del pueblo en su lenguaje, trasmitido por los evangelios.

La teología de "los doctores", de que Lacunza tanto abomina, edificó sobre esos cimientos, pero sí, con elementos del pensamiento griego y, para ser más preciso, con una ideología imperial recibida a través de la cultura greco-romana y de la situación dominante que desempeñaba la Iglesia jerárquica dentro de ella.

Los aspectos revolucionarios del pensamiento de Lacunza, señalados en la Introducción, no son creaciones personales, sino producto de una muy fiel lectura de la Biblia, realizada por un marginado del Sistema imperial. Cualquiera de ellas es claramente bíblica y forma parte de la ideología en que se basó la sociedad judía, anterior al helenismo, y la profecía de cualquier época. Por lo mismo, es contrapuesta a las repetitivas teologías que se generan en una especulación intelectual, esterilizada por su imposibilidad de apartarse de los intereses estructurales sobre los cuales está construida nuestra sociedad clasista y jerarquizada.

La conciencia de esa diferencia es muy clara en Lacunza, como intérprete de un pensamiento bíblico, muy auténtico, ve en él un gran remedio a los males sociales, que, con idealismo trata de corregir. En el prólogo de su libro, justifica el trabajo de toda su vida, ahí vaciado; con la esperanza de acercar a los sacerdotes a la Biblia, para:

> un nuevo estudio, un examen nuevo y una nueva y más atenta consideración de este libro. . . que parece ya el más inútil de todos los libros.[27]

Es, por lo menos, en este plano, donde se hace fácilmente com-

25. *Biblia* — Romanos 3; 2.
26. Biblia — Romanos 9; 4 y 5.
27. Tomo I, Prólogo.

prensible, que el aporte judío y bíblico, deba formar parte de la construcción de la nueva sociedad humana.

La relación judeo-cristiana

Son muy pocos los libros del Antiguo Testamento que no se refieren a la gloria futura de Israel. La trama principal de los Profetas, los Salmos y el Cantar de los Cantares giran, según Ben Ezra, alrededor del drama de la "esposa infiel", que fornica con los reinos extranjeros y abandonada a sus muchos amantes, éstos se vuelven contra ella, la odian y la despedazan. Al fin humillada y arrepentida de sus espúreos pactos y transacciones con los poderes de las naciones, tan ajenos a las enseñanzas de su Dios, vuelve a El, que la recibe nuevamente como esposo a la esposa, olvida sus mal andanzas en que nunca volverá a caer y la colma de alegrías y bienaventuranzas. A esta culminación gloriosa están dedicados los más bellos cantos proféticos de compasión, ternura y amor.

Los claros anuncios bíblicos chocan, como explica Ben Ezra, con las pretensiones de los doctores "panegiristas", quienes tienen como sistema invariable de interpretación escamotear a los judíos todo cuanto les sea favorable para atribuirlo alegóricamente a la Iglesia o analógicamente a la Virgen María, y cuando no calzan estos arbitrarios recursos, endosarlos místicamente a las "almas santas", reservando para los judíos todo lo que sea "duro, áspero y amargo".

> Cuando... anuncia lo uno y lo otro, primero castigos, severidad y rigor, después misericordia y beneficios, se deberá partir la profecía en dos partes iguales; como se parte la herencia entre dos buenos hermanos, dando la primera parte a los judíos.[28]

Las glorias anunciadas a los judíos no significan un triunfo competitivo sobre los otros pueblos o sobre la Iglesia cristiana, como parecen temer los "panegiristas", quienes, según los cita Ben Ezra, proyectan esas promesas para "el último día antes del fin del mundo", o las escatiman para aquellos judíos conversos, recibidos dentro de la Iglesia después de abjurar de su religión. Por esto exclama, comentando la epístola a los Romanos:

> Qué plenitud de Israel, ni qué asunción de Israel, ni qué vida de los muertos (podría cualquiera decir) el convertirse a Cristo los judíos, que sobrevivieron al Anticristo, el ser admitidos, como de limosna, en la Iglesia de las gentes, la víspera de acabarse el mundo.[29]

La Iglesia cristiana, según las Escrituras, sólo podrá alcanzar su realización mediante la reconciliación y unificación, que hace de los pueblos uno sólo. Esto, explica, necesariamente precederá al Reino de Cristo.

Preocupa a Lacunza la incógnita de lo que será el pueblo judío, en ese entonces, y analiza lo que dice la Biblia al respecto: Explica que la primera deportación masiva, producida cuando el rey Asirio, Salmanasar, llevó cautivas a las 10 tribus, que formaban el reino del Norte, nunca volvió y, dispersas por los grandes territorios de ese reino, se desconoce su paradero. Igual cosa sucedió respecto de las dos tribus del reino de Judá, de las cuales sólo volvió una minoría. El fenómeno se vuelve a

28. Tomo III, pág. 15 y 16, Fenom. V.
29. Tomo III, pág. 295, Fenom. VI.

repetir el año 70 con la destrucción de la nación por los romanos y la dispersión de los judíos —fuentes, no bíblicas, han estimado su número en 4.000.000—.

¿Quiénes son y dónde están los descendientes de esa enorme masa de población, repartidos por todo el orbe? Ben Ezra recuerda las promesas de Dios a Abraham: "simiente innumerable como las arenas del mar y las estrellas", un pueblo infinitamente mayor de lo que fue y de lo que ellos podrían imaginar, y parafraseando a Isaías exclama:

> Entonces dirás, Oh Sión, dentro de tu corazón: ¿Quién me ha parido a estos hijos? ¡Yo estéril, yo viuda, yo leño seco incapaz, tantos siglos ha, de parir hijos de Dios. Yo desterrada, cautiva, abominada de Dios y de los hombres, olvidada destituida y sola! ¿Y estos hijos quién me los ha criado, sustentado y educado?[30]

VII. REINO TERRENAL Y CAMBIO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL

Expone Lacunza que el anuncio del Reino terrenal desapareció de la predicación eclesiástica a partir del siglo IV. Insignes doctores, como San Jerónimo y San Agustín, escribieron contra los errores de algunos milenaristas, que habrían incurrido en lo que se llamó "milenarismo grosero o materialista" —Reino en que existirían goces terrenales— o el judaizante —con sacrificios de la antigua alianza—. Estos padres, dice, nada dijeron contra el auténtico milenarismo, que, como reconoce San Jerónimo:

> Fue opinión de una gran multitud y así pensaron muchos varones eclesiásticos y mártires.[31]

Famosos Padres antiguos como Papías, discípulo de San Juan evangelista, San Irineo y otros, apoyaron la fe en el reino terrenal de Cristo como opinión general de la Iglesia durante los tres primeros siglos. Muy poco, de esos escritos, ha llegado hasta nosotros y se conoce su pensamiento milenarista, más bien, por referencias indirectas, aunque, en la literatura perdida se tocaba directamente el tema.

A partir de esa época el concepto del Reino se espiritualiza. Las innumerables referencias proféticas se acomodan a la Iglesia y, como último refugio, todo termina en un "vuelo mental al cielo". La esperanza de los fieles no será, en adelante, un reino de justicia y fraternidad, sino la contemplación de Dios en el cielo. Nada quedaba al ser humano, salvo, obediencia a las jerarquías eclesiásticas y las buenas obras.

La predicación del cielo fue garantía para el Imperio Romano, que bastante problemas tenía con las rebeliones de sus colonias y las tensiones de sus esclavos y masas empobrecidas. La idea del Reino implica la búsqueda de una sociedad nueva y, por lo mismo, una crítica a la injusta institucionalidad vigente. Sustituirlo por un valor tan individual y ajeno a lo terrenal, entrañaba abandono de toda crítica y aceptación sustentadora del Imperio.

La historia posterior demuestra que el anhelo y esperanza del pueblo que surge de la fe en un Reino terrenal, no desapareció de la mente popular. Testigo de ello son los movimientos mesiánicos de la

30. Tomo III, pág. 151, Fenom. V.
31. Tomo I, pág. 5.

Edad Media y de los primeros siglos posteriores al Renacimiento, como también los muy numerosos mesianismos americanos y de los países oprimidos de otros continentes, que proclamaron su esperanza enfrentando la guerra represiva, torturas y ejecuciones masivas con que trataron de acallarlos y consiguieron liquidarlos, los poderes imperiales.

La estatua de Daniel y el Cuarto Imperio

El libro del profeta Daniel relata un sueño de Nabucodonosor, rey de Babilonia, en que aparece, ante sus ojos atónitos, una estatua formada por cuatro diferentes metales, que el profeta interpreta como símbolo de cuatro grandes imperios destinados a sucederse en la historia universal. Esta famosa profecía, de la cual, el racionalista Newton, declaraba que despreciar la concepción de Daniel era rechazar la religión cristiana misma,[32] tuvo gran trascendencia en la discusión sobre el proceso histórico humano. He aquí, resumida, la interpretación de Lacunza.

El primero de estos imperios, simbolizado en la cabeza de oro de la estatua, fue el babilónico, como lo señala la profecía. Ese Imperio persiste bajo las dinastías Meda y la Persa.

El segundo, destruye al primero y es el formado por Alejandro Magno, cuyo símbolo fue el pecho y los brazos de plata.

El tercero, que termina con el anterior, fue el Romano, representado por el vientre que se divide en dos muslos, todo de bronce.

El Cuarto Imperio, figurado en las piernas de hierro, con sus pies y dedos, en parte de hierro y en parte de barro cocido, correspondería al conjunto de naciones que forman lo que hoy llamamos el "mundo occidental cristiano". Como dice la profecía esos dedos no llegan a unirse entre sí. La disimilitud de sus materiales lo muestra. Ellos se mantienen unidos, porque obedecen a los mismos intereses y mantienen una ideología común pese a las disenciones y guerras que se suceden entre las naciones europeas que están ahí representadas.

Para los "doctores eclesiásticos" era muy incómodo aceptar que el Cuarto Imperio fuera, nada menos, que el sistema occidental, encabezado por la Roma papal, y destinado a ser destruido por la Venida o Manifestación de Cristo; por eso, buscaron la solución de considerar al Imperio babilónico como distintos imperios cada vez que cambiaba la dinastía dominante. Este empeño se estrella con el hecho de que el cuarto Imperio, que sucede al Romano, debe durar hasta el momento, triste para ellos, pero jubiloso para la humanidad, en que se inicie una nueva era, la del Reino de Cristo, que a manera de "una piedra que desciende del monte" golpeará a la estatua, "la desmenuzará", y terminará para siempre con los crueles sistemas imperiales.

El tema de la estatua fue materia de gran controversia entre católicos y protestantes. Los primeros deseaban que la Roma papal fuera ese reino, que muy impropiamente llamaban quinto, olvidando su carácter completamente diferente, según las profecías, liberador de todas las formas de opresión.

Aún milenaristas considerados revolucionarios, como Joaquín de Fiore (muerto en 1202) nunca llegaron a planteamientos como el de

32. Phelan, John pag. 166, *Reino milenario de los Franciscanos.*

Lacuzna, tan incómodos para el sistema católico; lo mismo vale para los americanos, como ya he comentado.

El hecho de ser la Iglesia cabeza de un imperio, formado sobre la base de los reinos occidentales, no era materia en discusión para los comentaristas de la Iglesia. Tampoco lo era para los libre-pensadores que acuñaron el término "Césaro-Papismo". El rechazo de Lacuzna, hacia ese Imperio, tiene paralelos en el americanismo de los mesiánicos de este continente, en el "iluminismo" y en el aislacionismo de los jesuitas de América. Su respeto por las autonomías nacionales se manifiesta también en su defensa del uso de las lenguas vernáculas en los escritos religiosos.

La Bestia y el Falso Profeta

La destrucción de los sistemas imperialistas y en particular del "Cuarto Imperio", encabezado por la Roma papal, es planteado por Lacunza en tres interpretaciones aún más radicales: Al final de los tiempos surgirá una bestia, "espantosa y terrible", cuando los reinos del Cuarto Imperio adopten un pensamiento completamente anti-cristiano. Roma, como cabeza espiritual, llegará a ser el arma ideológica de esos reinos. Surgirá, entonces, otro ente escatológico, que las Escrituras llaman el "Falso Profeta", imagen de la deserción de la mayor parte del sacerdocio, que dará su apoyo a la Bestia, predicando su ideología y obligando a obedecerla. Este sacerdocio correspondería a la imagen apocalíptica de otra bestia, con "cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón", que arrastrará a los cristianos a una apostasía casi general, mediante seducción, presiones, asesinatos y condenas de muerte. De esta calamidad final sólo una pequeña parte se salvará y éstos, dice Lacunza, pertenecerán al pueblo de los pobres *plebe pauperum.*[33]

> No espantará tanto al cuerpo o al rebaño de Cristo la muerte, los tormentos, los terrores y amenazas, sino el mal ejemplo, la persuasión, la mentira, las insinuaciones directas e indirectas y todo con aire de piedad y máscara de religión... Nuestro sacerdocio será, en aquellos tiempos, su mayor escándalo y su mayor y más próximo peligro.[34]

El análisis de este tema, marcado con un dedo índice, en la edición del libro, es uno de los más breves y él explica que prefiere no extenderse:

> El respeto y veneración con que debemos mirar todos los cristianos a nuestro sacerdocio, me obliga a andar con estos rodeos, y cierto que no me atrevería a tocar este punto, si no estuviera plenamente convencido de su verdad, de su importancia y, aún, de su extrema necesidad.[35]

Luego analiza Lacunza los capítulos XVII y XVIII del Apocalipsis, que hablan de una "gran ramera sentada sobre muchas aguas", cuyo nombre es "Babilonia la grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra". Explica que Babilonia equivale a imperio, según la simbología de la época, y aguas, como dice la misma profecía, son pueblos, naciones y lenguas:

33. Tomo V, pág. 253, Cap. X.
34. Tomo II, pág. 223, Fenom. III.
35. Tomo II, pág. 224, Fenom. III.

> Convienen todos los doctores, sin que haya ninguno que lo dude, a lo menos con fundamento razonable, que la mujer de que aquí se habla es la ciudad misma de Roma, capital en otros tiempos, del mayor imperio del mundo, y capital, ahora, y centro de unidad de la verdadera Iglesia cristiana.[36]

Luego rebate los empeños, que califica de arbitrarios, de quienes pretenden que la destrucción de la "gran ciudad, que reina sobre los reyes de la tierra", ya se cumplió en la Roma pagana o se cumplirá en una ciudad futura no relacionada con la presente.

El Reino de Cristo y el término de los poderes dominadores

Concluye, así, el "Misterio de iniquidad, que ya está en acción", "la apostasía" que retrasa la Venida de Cristo, según explica San Pablo a los Tesalonicenses. Parte de ese "misterio" es el Anticristo, contradicción interna y permanente en la Iglesia, como él describe:

> No puede ser un hombre o persona individual y singular, sino un cuerpo moral que empezó a formarse en tiempos de los apóstoles, juntamente con el cuerpo místico de Cristo.[37]

Con Cristo reinará una Iglesia transformada y purificada, la cual no será cabeza de un sistema imperial; Iglesia de Jerusalén, formada a partir de relativamente "pocos individuos de *plebe pauperum* de entre todos los pueblos, tribus y lenguas de todo el orbe".[38]

El Reino de Cristo es un proceso de liberación humana, como el que canta el "Magnificat", en que quedarán finalmente eliminados los principados, potestades y virtudes. Parafraseando a Isaías, dice Lacunza:

> Evacuado todo principado, potestad y virtud... Isaías se dirige a todo el linaje humano, diciendo: "descansad de la potestad y dominación del hombre, cuyo espíritu, cuya fuerza, cuya grandeza, consistía en un poco de aire, que inspiraba y respiraba por sus narices", y no obstante él pensaba de sí, que era excelso o de otra clase superior al resto de los hombres.[39]

El "siglo actual" repudiado en las Escrituras, es lo mismo que el "día actual de los hombres, de su potestad, de su dominación, de su virtud, de su gobierno" (virtud equivale etimológicamente a fuerza). En conjunto, un sistema que el considera inconsecuente pretender cristianizarlo:

> Aquí no se habla de la conversión a la fe de los principados y potestades, antes por el contrario, se habla de la evacuación de todo principado y potestad.[40]

El principio dialéctico de los contrarios

Conviene hacer un alto para destacar cómo este elemento aparece constantemente en Lacunza, sin ser definido como tal y cuya denominación, posterior, nace de Hegel y Marx. Los principales opuestos, surgidos en este análisis son:

36. Tomo II, pág. 271, Fenom. III.
37. Tomo II, pág. 174, Fenom. III.
38. Tomo V, pág. 253, Cap. X.
39. Tomo IV, pág. 313, Fenom. X.
40. Tomo I, pág. 84, Cap. VI.

1) Iglesia imperial versus peregrina; id., institucional versus profética.

2) Complejo dialéctico en que la "infidelidad de Israel" generó la Iglesia gentil y la "infidelidad gentil" generará la recuperación de Israel y la Iglesia Universal.

3) Formación simultánea de la Iglesia y del Anticristo en su interior.

4) Reconocimiento amplio del sistema jerárquico versus condenación del mismo como la "Babilonia apocalíptica".

5) Origen sagrado del poder político versus poderes enemigos del hombre.

Sin aplicar el concepto dialéctico es imposible conciliar el pensamiento de Lacunza. El no está creando en esta materia, sino aplicando las contradicciones mostradas por la Biblia y muy especialmente por San Pablo, quien presenta estos mismos contrarios y otros, afectando principios fundamentales, como por ejemplo, santidad de la ley versus maldición de la Ley.

Estos opuestos han sido un puzle para el pensamiento griego e imperial que no concibe las antítesis dialécticas.

Juicio final o gobierno final

Lacunza descarta como fábula la idea de un juicio universal que reunirá a los hombres de todas las épocas, construido sobre una literalista lectura de la parábola de Mateo (Cap. 25). Para él, el juicio y gobierno aparecen generalmente en las Escrituras como la misma cosa y el "juzgar a los vivos y a los muertos" de que habla el Credo se inicia con cierta forma de gobierno de Cristo y sus más fieles seguidores sobre los vivos:

> Veis... comenzado el juicio de los vivos, que nos enseña el símbolo de nuestra fe y que tanto nos anuncia y predican las Escrituras.[41]
> No puede ser un juicio pasajero... como quien se sienta al tribunal y examinada y sustanciada la causa de un reo, da la sentencia definitiva... El juicio debe ser tan permanente y eterno como... Cristo.[42]

El proceso de liberación se prolongará durante esta nueva etapa del quehacer humano, a la cual se refiere el Apocalipsis con la simbólica cifra de mil años. El pleno cumplimiento de la liberación final se logrará cuando evacuada toda forma de poder, "Cristo sujete el Reino al Padre". La sujeción al Padre no termina con el Reino de Cristo y de quienes resistieron heróicamente a la "Iniquidad". En la nueva y definitiva etapa que se inicia participarán todos los justos, después de la resurrección general, en que el hombre, dotado de un cuerpo material, pero incorruptible, pasará a ser rey de todo el universo.

La derrota del Misterio de Iniquidad y la gran revolución social

Lacunza no analiza directamente el tema, pero, algunos párrafos suyos muestran que él no ve este proceso como una irrupción de Dios en la historia sino ligado a un actuar humano violento:

41. Tomo II, pág. 55, Fenom. I.
42. Tomo V, pág. 24, Cap. II.

Desde Nabucodonosor hasta el día de hoy, esto es por un espacio de más de dos mil trescientos años, se ha venido verificando, puntualmente, lo que comprende y anuncia esta antiquísima profecía. Todo el mundo ha visto por sus ojos las grandes revoluciones que han sucedido para que la estatua se formase... No falta ya, sino, la última época; o sea la más grande revolución que nos anuncia esta misma profecía.[43]

Haciendo la exégesis del Salmo 45, que dice: "Sonantes y turbadas son las aguas y conturbados los montes a causa de su braveza".

Estas expresiones son conocidamente metafóricas, tomando aquí por las aguas turbadas y sonantes la agitación, ruido confuso y espantable de todas las gentes... y tomándose, del mismo modo, por la conturbación de los montes, la conturbación y temor de los hombres más altos y sublimes.[44]

VIII. VOCACION UNIVERSAL DEL HOMBRE

La impresionante construcción teológica de un cielo, muy apaciguador de las inquietudes materiales, cuyo origen atribuye Lacunza a la filosofía griega, carece prácticamente de base bíblica. Para él, el último destino del hombre es ser rey y señor del universo material.

Lacunza concibe el Reino de Cristo, a través de sus interpretaciones, como continuación de la historia humana, en medio de una bienaventurada paz y justicia, pero manteniéndose un proceso inacabado de transformación del hombre y de todas sus relaciones con la naturaleza y con sus semejantes. Comentando el capítulo LVV de Isaías, explica, que en ese reino de vivos:

Habrá generación y corrupción; habrá vidas largas y cortas; habrá justicia casi universal y no faltarán pecados.[45]

Finalmente, Jesucristo ofrecerá a su Padre un Reino purificado de todo mal y en el cual seguirá siendo rey eterno por todos los siglos. Se cumplirá entonces, explica, la segunda parte de los misterios que proclamamos en el Credo; o sea, el juicio sobre los muertos, juntamente con la resurrección de la carne: "vendrá a juzgar... a los muertos y su reino no tendrá fin". Llegaremos, así, a ese final descrito en los dos últimos capítulos del Apocalipsis: plenitud de la obra de Dios sobre los hombres y transformación y vivificación de toda la multitud de vivos y viadores, que participaban en el Reino. Se ha llegado también al fin de las enfermedades, dolores y sufrimientos.

Hasta ahora Lacunza ha avanzado buscando y encontrando un respaldo muy amplio en textos bíblicos. Respecto a las etapas finales ya no encuentra ese apoyo de los profetas, y se lamenta: "Todos nos abandonan, todos terminan sus profecías en el Reino... del Mesías, aquí en la Tierra".

El Reino de Cristo es ahora Reino universal de Dios y reino universal del hombre, en el cual seremos coherederos con Cristo de toda la creación que espera ansiosa "ser libertada de la esclavitud de corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios".[46]

El Apocalipsis habla de cielos nuevos y de tierra nueva y proclama en nombre de Dios: "he aquí que hago nuevas todas las cosas". Lacun-

43. Tomo II, pág. 56, Fenom. I.
44. Tomo IV, pág. 323, Fenom. X.
45. Tomo V, pág. 337, Cap. XIV.
46 Tomo V, pág. 308, Cap. XIV.

za, con detenido análisis de los textos bíblicos, afirma su convicción de que el universo no se destruirá, sino, será renovado, y será el lugar donde reinará Dios sobre los hombres.

> Y este reino, qué otra cosa puede ser, sino todo el universo mundo y todas las criaturas innumerables que lo componen, de quienes Jesucristo es el legítimo heredero y coheredero de todos los justos.[47]

El es un admirador fascinado del universo, de la materia y esto lo manifiesta en su observación de los astros y estrellas y afición a la astronomía. Sería posible citar muchos pasajes hermosos al respecto. En honor a la brevedad, cito sólo dos:

> Levantad... vuestros ojos de la tierra al cielo... habiendo visto y contemplado, por espacio de un cuarto de hora este espectáculo magnífico, os vuelvo a decir: ¡Cuenta si puedes las estrellas del cielo!... Yo me acuerdo bien que sólo en la espada de Orión, que mis paisanos llaman las Tres Marías y en el espacio aparente que éstas dejan entre sí, conté una vez cuarenta y dos y esto usando un telescopio apenas digno de este nombre; pues, su vidrio objetivo, no llegaba a 8 pies de foco.
> Todo lo que alcanzamos a ver con los mayores telescopios y anteojos y todo lo que no alcanzamos a ver, todo ello... es la herencia del hombre Dios. Cristo Jesús y por consiguiente de todos sus hermanos menores, herederos de Dios y coherederos con Cristo.[48] y [49]

Cuando los pobres y los mansos posean los cielos y la Tierra, gozarán de ellos sin egoísmo, porque serán el bien común de todos los hombres:

> La gloria del hombre será, no sólo la visión de Dios, sino también la visión y el goce de toda la naturaleza.
> No podrá haber entre tantos hijos de Dios, mío ni tuyo, frías son estas palabras, sino que será mío lo que es tuyo y tuyo lo que es mío; lo que es de todos será de cada uno y lo que es de Cristo será de todos; y Dios todo en todos.[50]

IX. HERENCIA DE LACUNZA Y CONCLUSION

La referencia bibliográfica más completa es el prolijo estudio de Vaucher: *Une célébrité oubliée*, que incluye: el listado de 253 libros y artículos de diferentes países, de los cuales extrae 871 notas sobre el tema, una reseña sobre los numerosos manuscritos y ediciones impresas de la obra de Lacunza; un análisis sobre la acogida que encontró en 16 diferentes países, información sobre las reacciones y condenas de la Inquisición en Argentina, Lima, España y México y copia de su inclusión en el Indice, por decreto del 6 de setiembre de 1824.

Chile no fue privilegiado en comentarios sobre su gran pensador, el único de sus hombres que llegó ampliamente al campo internacional: sólo una obra importante, de Monseñor Rafael Eyzaguirre (1846-1913); una versión de los pasajes principales y otros trabajos de Miguel Rafael Urzúa; y una veintena de obras menores, extractos, artículos y referencias históricas o literarias.

Entre 1933 y 1943, el milenarismo, mal mirado por la Jerarquía, pudo reaparecer gracias a dos sacerdotes extraordinarios: el brillante y carismático Juan Salas Infante y el activo e incansable Alberto Jacques.

47. Tomo V, pag. 397, Cap. XVI.
48. Tomo V, pág. 379, Cap. XVI.
49. Tomo V, pág. 390, Cap. XVI.
50. Tomo V, pág. 378, Cap. XVI.

Notables innovadores, impulsaron la búsqueda bíblica, poco frecuente en su tiempo. Ambos conocían a Lacunza, aunque no era prudente nombrarlo y ellos mismos lo leían poco, intimidados por el tabú de los anatemas (la obra de Rafael Eyzaguirre —806 páginas—, heredera direca de Lacunza, lo nombra una sola vez).[51] Las parroquias de Salas y de Jacques cobraron intensa vida y atrajeron grupos significativos de intelectuales y sacerdotes, causando, así, mayor preocupación del Arzobispado.

Juan Salas murió de 41 años, en 1944. Alberto Jacques fue trasladado a una parroquia muy lejana de Santiago, mientras la Jerarquía ejercía presiones y consultas al Vaticano para detener el avance milenarista. Estas culminaron con una carta del "Santo Oficio" del 11 de agosto de 1941 y un decreto del 21 de junio de 1944, ambos prohibiendo la enseñanza pública, aún del milenarismo muy prudente y mitigado que se había predicado. Dentro de esta campaña se inscribe, por propia declaración, la tesis doctoral de Beltrán Villegas, que ataca a Lacunza con acritud.[52]

Hasta cinco años atrás el tema milenario producía rechazo y desconfianza, pero recientemente hay un cambio importante: ha llegado a ser lugar común en muchas predicaciones, un reino terrenal de justicia y paz y la insistencia del deber cristiano de participar en la construcción de ese reino, con contenido claramente político. A esto se agrega, como sucede en muchos sectores, un fuerte rechazo al dogmatismo y al sentido imperial eclesiástico; la esperanza de un gran cambio en las instituciones y estructuras, la comprensión de la necesaria unidad de las naciones, el natural reemplazo del cielo etéreo por un sentido cada vez más universal y material, etc. Por todo esto, la distancia entre el pensamiento de Lacunza o el progresista de la Iglesia va quedando reducida a materias secundarias, en parte, originadas por la nueva visión del hombre y del universo de los últimos 50 años.

Lacunza tiene todavía algo que decir a los cristianos que todavía no llegan a una síntesis de su discurrir religioso: con un pensamiento valorador de lo material, con una visión de la historia evolutiva y dialéctica, con la esperanza de un reino para los oprimidos y con la fe en un hombre nuevo liberado y señor del universo.

51. A.F. Vaucher, pág. 205, nota 742.
52. Beltrán Villegas, Introd. pág. III párrafo 2.

SEGUNDA PARTE

Teología en la época de la Neo-Cristiandad (1808-1960)

Iglesia y política en el nacimiento de la república (1810-1840)

Aquí se estudia el desarrollo teológico en el período histórico cuando se derrumba el orden colonial y surge la república en Chile. Primero se analiza la polarización teológica-política entre el pensamiento monárquico y el pensamiento republicano. Segundo, se estudia el camino de la renovación de la Iglesia chilena durante las primeras décadas de la República. En el pensamiento teológico que nace con el movimiento revolucionario republicano se destaca el redescubrimiento liberador del evangelio, el sentido teológico de la libertad frente a la tiranía y, por último, la denuncia de las injusticias cometidas contra los indios. Este artículo sobre la relación Iglesia-política en período de crisis es altamente iluminador para el presente donde la Iglesia y la Teología buscan su renovación a partir de la liberación de los pobres.

No cabe duda que en los últimos años hemos asistido en Chile a un agitado espectáculo político. Se han sucedido regímenes que han impulsado, desde el Gobierno, encontradas revoluciones. La Iglesia católica chilena no ha podido —ni tampoco ha querido— quedarse al margen de los acontecimientos. Eso ha traído, por una parte, la consecuencia de una cierta división interna, no sólo entre los laicos, sino también entre los miembros de la Jerarquía. Por otra parte, las intervenciones oficiales de la Iglesia han sido de ordinario rechazadas por algún grupo social o político afectado por ellas como indebidas intromisiones en el quehacer político; mientras otros grupos se han alegrado y han presionado incluso para que la Iglesia vaya más lejos en esta dirección que los favorece.

En muchos creyentes se ha ido provocando así una suerte de desconcierto; ellos quisieran ver una Iglesia monolítica, con una autoridad más aceptada al interior y al exterior de la comunidad eclesial, una Iglesia más comprometida en una acción clara —que para unos es la puramente "espiritual", mientras que para otros es decididamente "temporal".

Muchas veces se viven estos conflictos y desconciertos —que envuelven algunas de las dimensiones más radicales de la persona humana, como son la fe, la política, las ideologías— como si fuera esta la primera vez que se presentan. Y, en un sentido, esto es cierto. Porque la historia es irrepetible, cada generación vive una crisis inédita. En otro sentido, sin embargo, no es verdad. No es la primera vez que la Iglesia chilena afronta crisis políticas y parece dividirse y perder autoridad o, por el contrario, recibir aplausos y apoyos inesperados.

Contra lo que muchos piensan, en el sentido que los pueblos no aprenden las lecciones de su historia, creemos necesario volvernos a nuestro pasado para tratar de aprender, al menos para no cometer de nuevo los mismos errores.

En la historia de la Iglesia chilena hay un período que puede servirnos de ayuda para iluminar nuestro camino hoy; nos referimos a la crisis de la Independencia y de la fundación de la República.[1]

1) Nuestro trabajo aprovecha mucho del volumen colectivo dirigido por Juan Noemi C., "Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. I.

Nuestra Independencia tiene lugar a partir de la crisis del Imperio español, que provoca, a poco andar, una conmoción propiamente revolucionaria en sus colonias de América. Al desmoronarse el orden colonial surge una nueva voluntad política que culmina en la creación de una sociedad republicana.

Para la Iglesia, Pueblo de Dios inmerso en la historia de nuestra sociedad, este hecho fue una experiencia profundamente conmovedora. Fue tal el sacudimiento que provocó en su vida que, en parte, perdió su identidad y el quiebre político de la sociedad produjo su propia trizadura interna.

En este artículo queremos apuntar algunas características de este proceso vivido por la Iglesia.

I. LA POLARIZACION TEOLOGICO-POLITICA

Es un hecho indiscutible que la Iglesia atravesó, durante la época del nacimiento de la República en Chile, por una crisis que afectó profundamente a sus estructuras orgánicas y mentales. La transformación política de la sociedad hizo que la Iglesia se dividiera de arriba a abajo. La mayoría del clero regular y secular, del laicado y de la Jerarquía, se abanderizó públicamente ya a favor del antiguo orden político de la Monarquía, ya a favor del nuevo sistema de la República.

Una razón fundamental de esta ruptura se debe históricamente a la identificación de la Iglesia con el orden colonial del Imperio español. Dice el Profesor Sergio Villalobos: "La Iglesia hispanoamericana estaba íntimamente ligada a la corona que, a través del regio patronato, ejercía una tuición decisiva. El dinero del culto, la fundación de obras pías, las prebendas y otros aspectos dependían del estado monárquico. Y lo que era igualmente importante, el espíritu religioso traspasaba las instituciones oficiales y orientaba su acción, de manera que la Iglesia encontraba en el estado del antiguo régimen un perfecto acomodo para su fin último", (*Historia de Chile*, III, 433).

Debido a su estrecha vinculación con el Imperio colonial de España —del que formaba parte orgánica—, la Iglesia no pudo enfrentar el conflicto político-militar de la Independencia desde una posición propia, autónoma, definida exclusivamente por su misión evangelizadora.

Vamos a detenernos especialmente en lo ocurrido en el campo de la "teología política", es decir de las valoraciones hechas, a la luz de la fe, de los acontecimientos de la Independencia. Encontramos aquí principalmente dos posturas antagónicas: una monárquica y otra republicana o "patriota". Curiosamente, sin embargo, —aunque quizás habría que decir sintomáticamente— ambas teologías se enfrentan a los acontecimientos de la misma manera, con un mismo método teológico de lectura de lo que hoy llamaríamos "signos de los tiempos".

Epoca de la Independencia Nacional, 1810-1840.", publicado en *Anales de la Facultad de Teología XXVII*, 1976, Cuaderno 2, y en cuya elaboración hemos participado. Pero lo que se dice en este artículo sólo nos compromete a nosotros.

A. La reflexión de fe sobre los acontecimientos

Las dos teologías políticas que se enfrentan en la Independencia usan una misma forma legitimista de operar basada en la manipulación del discurso teológico, de acuerdo a las posiciones políticas correspondientes.

Esto conduce a un uso intencionado de las fuentes de la teología —Escritura, Tradición, Magisterio—; lo que interesa es defender políticamente un modelo social.

Por otra parte, con respecto a la apreciación del momento histórico, ambas teologías se dejan llevar por un interés sacralizador de la historia, característico del pensamiento colonial y en general pre-moderno, para el cual Dios interviene directamente en los acontecimientos del tiempo.

B. El pensamiento teológico-político monárquico

Se puede caracterizar, en general, esta teología como un pensar autoritario, que se define sobre el eje obediencia/desobediencia.

El pecado es entendido primariamente como desobediencia. Así lo da a conocer por ejemplo el Obispo de Santiago, José Santiago Rodríguez Zorrilla, en su carta al Rey del 29 de octubre de 1814, días después de la batalla de Rancagua, comentando Gén. 3, 1-7.

Se recurre preferentemente a los textos de San Pablo sobre la sumisión al poder político (Rom. 13, 1-7; 1 Tim. 2, 1-3 y 1 Pe. 2, 13-17). En este sentido, por ejemplo, la Pastoral del Obispo de Concepción, Diego Villodres, dada en Lima en 1814.

Se trae a colación las afirmaciones patrísticas acerca de la imposibilidad de rebelión o de resistencia por la fuerza al tirano (Ambrosio, Tertuliano). O la afirmación similar al respecto del Magisterio, en el Concilio de Constanza.

Asimismo, esta teología entiende la relación entre la Iglesia y el poder político exclusivamente como un vínculo de mutuo reconocimiento y conciliación. Así explica, por ejemplo, el pasaje sobre Dios y César de Mt. 22, 15-22, la refutación del Colegio de Misioneros de Chillán al Obispo "patriota" Rafael Andreu, en octubre de 1813.

En la defensa de la institución monárquica esta teología se muestra como un pensamiento antiguo-testamentario: invoca los textos sapienciales sobre la realeza (Prov. 8, 15; Sab. 6, 3-4; Eclo. 49, 4). El único texto que se cita del Nuevo Testamento es Mt. 27, 37 sobre Cristo Rey, usado por los franciscanos "monarquistas" del Colegio de Chillán.

Junto a esta manipulación de las fuentes, la teología política monárquica entiende a la Iglesia como ligada necesariamente a la Cristiandad hispánica, de tal suerte que la crisis del Imperio se interpreta como calamidad escatológica (uso de 2 Tim. 3), y la Revolución como un acontecimiento religioso, político y ético de perversión. Esta interpretación se puede apreciar, por ejemplo, en el Obispo Villodres de Concepción, en su Pastoral a la diócesis de 1814.

C. El sentido de la nueva perspectiva teológica

Este pensamiento surge exactamente como la unilateralidad opuesta a la teología anterior. Se trata eminentemente de un pensar que se mueve en torno al eje tiranía/libertad.

El pecado es, sobre todo, opresión, tiranía, fratricidio, según el comenterio de Gén. 4, 8-12 o Gén. 10, 8. Destaca la historia del Antiguo Testamento como historia profética y de liberación, a través de la lectura de los libros del Exodo, Reyes, Crónicas, Macabeos, etc. (Así, por ejemplo, el Sermón del 18 de septiembre de 1811, pronunciado por José María Torres).

Resalta la posibilidad cristiana de la desobediencia al poder político, según Hech. 5, 29; la acción de los Padres de la Iglesia contra el poder imperial (Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianzo, Ambrosio, Basilio) o la defensa de la soberanía popular en la tradición teológica (Tomás de Aquino y el tomismo español del s. XVI), como se puede apreciar en la prensa de la Patria Nueva, en 1817.

La relación entre Cristo y el poder político puede llegar a ser de contradicción. Y aunque esto no suceda se trata siempre de dos ámbitos que hay que distinguir constantemente. Así se entiende el texto de Dios y César de Mt. 22, 15-22, y otros lugares, como Jn. 6, 15; Lc. 22, 24-27, etc.

La institución de la realeza es criticada recurriendo a la tradición profética y antimonárquica del Antiguo Testamento (Juec. 8, 23; 1 Sam. 8, 10-22). Coherentemente con lo anterior, la Revolución es entendida como un suceso liberador, salvífico, providente.

En cuanto al contenido, no existe, pues, ninguna semejanza entre ambos pensamientos teológico-políticos. La afirmación de uno corresponde a la negación del otro. La comprensión del pecado, de la Iglesia ante la autoridad temporal, de la Monarquía y de la Revolución, son opuestas. No hay posibilidad de diálogo entre ambos discursos.

La ruptura que ha experimentado, con la crisis política, la Iglesia en Chile, se proyecta en el campo de la reflexión de fe sobre los acontecimientos.

Sin embargo, aunque logrados con un mismo enfoque intencionado y utilizador, los contenidos de ambas teologías no son equivalentes. Es cierto que los textos patriotas y realistas de la época no muestran, en su conjunto, un esfuerzo por dejar que el Evangelio juzgue la propia ideología. Más bien se busca en él la confirmación de lo que ya se piensa. Sin embargo, creemos que, aun así, la teología política de los patriotas redescubre en la Sagrada Escritura y la Tradición importantes aspectos, olvidados por los realistas, que son centrales en la proclamación del Evangelio por parte del Pueblo de Dios.

D. El sentido de la nueva perspectiva teológica

La época de la Independencia abanderizó por primera vez y de modo profundo a los habitantes de nuestro país. Se ha dicho que las campañas militares de la Independencia fueron prácticamente una guerra civil entre chilenos.

Por esto, y por el carácter de la Iglesia de entonces, fue

prácticamente imposible que la Iglesia se constituyera institucionalmente en un lugar de reconciliación y encuentro entre los habitantes del país en guerra, aunque no faltaron figuras individuales que así lo intentaron.

En este trasfondo histórico se puede decir más bien que el Pueblo de Dios fue llamado a vivir, desgarradoramente, una aventura en la fe. El desafío de reasumir la fidelidad a Dios y de reconstruir la Iglesia y su organización en una nueva sociedad, sin la tutela del Imperio.

Esta inmensa tarea implicaba, además, formular una nueva síntesis teológico-política, de acuerdo a los valores independentistas y anticoloniales de la temprana República.

Laicos y clérigos partidarios de la Emancipación, en medio de campañas militares y ensayos constitucionales, en medio de la guerra y la persecución, van a ir formulando esta nueva visión de la fe y de la Iglesia. Aprendiendo, día a día, a ver un nuevo sentido social y político del Pueblo de Dios.

A continuación desarrollamos algunas de dichas intuiciones. A pesar del abuso y de la unilateralidad, el ideario católico republicano redescubre elementos válidos y fundamentales de la teoría y la práctica de la Iglesia:

a) Un rasgo básico de esta nueva perspectiva teológica es, sin duda, el redescubrimiento o reapreciación del Evangelio. Se trata, en efecto, de un pensamiento fundamentalmente neo-testamentario que destaca sobre todo, sus aspectos cristológicos y escatológicos.

En la necesaria desacralización de la Monarquía imperial, juega un importante papel el distanciamiento escatológico de Cristo con respecto a la autoridad política. El pasaje de la Pasión, Jn. 18, 36: "Mi Reino no es de este mundo", es usado frecuentemente para evitar la identificación del Pueblo de Dios con el orden político establecido. Otras veces se invoca el pasaje en el cual Cristo huye al monte cuando querían forzarle a hacerse rey, Jn. 6, 15.

Recordemos, también, la interpretación de Mt. 22, 21 sobre lo debido a Dios y al César como la desacralización del poder político.

En continuidad con esta línea evangélica que desacraliza el poder se concibe la nueva sociedad republicana como impregnada del espíritu fraterno y servicial del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, el joven teólogo Justo Donoso, que años más tarde había de ser Obispo de La Serena, en su periódico "El Pensador Político-Religioso" de 1825, invoca el pasaje Mt. 23, 8-9, en el cual Cristo desautoriza todo poder humano, reivindicando la exclusiva fraternidad como relación humana, para apoyar teológicamente el igualitarismo republicano.

Los religiosos Camilo Henríquez y Pedro Arce, con el objeto de contraponer al autoritarismo de la Monarquía absoluta, el humanitarismo de la República, citan en su artículo de 1813, "Apología del cristianismo con respecto a la política", el pasaje Lc. 22, 24-27: "Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos..., no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve...".

En fin, el teólogo franciscano José María Bazaguchiascúa, aprobado como Obispo electo de Chiloé al final de su vida, en su "Discurso Político-Moral" de 1812, pone al ideal republicano en

relación con la plenificación escatológica de la Ley mosaica, por el amor mutuo y la caridad, según el pasaje paulino de Rom. 13, 8-10: "Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley... La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud".

Con el advenimiento de la nueva sociedad se asocia, pues, la renovación de la condición escatológica del Pueblo de Dios.

A medida que transcurrían los años de la Revolución, la experiencia inicial —puramente humana, quizás— del desengaño del poder monárquico español, fue trascendiéndose en muchos patriotas hacia una profunda experiencia de conversión al Dios de Jesucristo. En el caso, por ejemplo, de los patriotas relegados a Juan Fernández, algunos de ellos eran aún leales al Rey al comenzar el destierro. Mas los años de prisión los llevan a ir perdiendo la confianza en la autoridad política del Imperio. Al mismo tiempo, a medida que se aprendía a desconfiar del poder imperial, se ganaba la confianza en Dios, en su misericordia y su fuerza de salvación.

Esta experiencia espiritual parece haber sido significativa en un laico como Manuel de Salas, para quien el destierro en la isla, de 1814 a 1817, junto con ser motivo de desengaño de la autoridad monárquica, lo fue de ahondamiento en su experiencia del amor de Dios y de la gratitud y solidaridad humanas. En su Diario de prisión escribe: "21 de noviembre de 1815. Exemplum enim do vobis, ut sicut ego feci, ita et vos faciatis. Et vos debetis esse misericordes, sicut et pater misericors est... Juan Fernández..., debía de acabar con nuestra existencia, si la Providencia de Dios, siempre bienhechora, no nos hubiera sostenido por medios que casi parecen exceder a lo que naturalmente podía esperarse" (cfr. M. L. Amunátegui, *Don Manuel de Salas*, 1895, II, 255-6). Allí, junto a los demás desterrados, funda la "Hermandad de Dolores" para auxilio de los pobres, para el caso de que Dios les permitiera regresar a Chile.

Una experiencia semejante se puede apreciar en la obra de Juan Egaña, *El chileno consolado en los presidios*. Allí afirma que "El reino de los cielos, y la herencia y títulos de hijos de Dios por excelencia, están preparados, no especialmente para los héroes del mundo, los grandes monarcas y opulentos poderosos, sino para esta porción inocente y desconsolada". Esta reflexión la comenta a propósito del Salmo 118 (117), vv. 8-9: "Es mejor tener puesta la esperanza/En el Señor y su divina diestra/Que no en los hombres, aunque fueran éstos/Los príncipes más fuertes de la tierra" (*El chileno consolado en los presidios*, ed. Archivo O'Higgins tomo XX, pág. 37). La alusión a las autoridades de la monarquía es inequívoca.

No cabe duda que el dramatismo de la persecución política, vivida a la luz de la fe, significó una renovación espiritual en estos sectores de la Iglesia.

b) Otro rasgo de la nueva perspectiva teológica que surge en medio del Pueblo de Dios con la Independencia, es el sentido de la libertad. Ya hemos dicho más arriba que el pensar teológico republicano se mueve en torno al eje tiranía/libertad.

Hay una personalidad dirigente dentro de la Iglesia que desarrolla con fuerza y originalidad el tema de la libertad: el Obispo José Ignacio

Cienfuegos. Este importante pastor, que sufrió al igual que Salas y Egaña, el destierro en Juan Fernández, se convirtió en el principal conductor de este Pueblo de Dios que luchó por la implantación de la nueva sociedad republicana.

Para Cienfuegos, la libertad es un don de Dios al hombre. El Dios libre crea al hombre libre, la libertad del hombre es la imagen y la semejanza de la libertad de Dios. En este entendido, la libertad en la tierra sólo existe a través del reconocimiento de Dios como único y creador. Por eso, al denunciar el poder virreinal borbónico, pudo decir al mismo tiempo: "Sois unos injustos agresores de los más sagrados derechos del hombre. Sois unos insolentes usurpadores de los envidiables poderíos del Ser soberano" ("Proclama", 1814). O también: "¿Es posible que quieran... despojarlo (al hombre) del más precioso don de la libertad y a Dios de su soberanía? ... Demos a Dios lo que es de Dios: defendamos intrépidamente sus inviolables derechos; y no ataquemos la libertad que al hombre le ha concedido..." ("Circular", 1817).

Este discurso teológico libertario se inscribe en la crítica de la teoría absolutista del origen divino del rey y en la defensa de la soberanía popular. A juicio de Cienfuegos, el absolutismo político imita la exaltación soberbia de Lucifer, que trata de usurpar el derecho de Dios; desconoce la soberanía popular y se autoriza a sí mismo el dominio sobre los hombres y lo perpetúa, imponiendo una soberanía inicua ("Circular", 1817).

En los proyectos constitucionales de la década de 1820, Cienfuegos defiende con los mismos argumentos la libertad de los chilenos pobres y humildes. Dice así en 1826: "Me compadece la suerte de esos que se llaman plebeyos, dándoles este nombre los demás por orgullo; en esto defiendo los derechos de la Divinidad. Sepan que todos son iguales, y que el Cielo no nos ha caracterizado con distintivo alguno sino con nuestros méritos y virtudes. Nos libertamos de las cadenas del poder español, y aún se quiere oprimir los dones de igualdad que el Cielo nos ha concedido. Todos somos libres por derecho divino, no por derecho humano; no debe haber más distinción, debemos sólo adoptar el espíritu de beneficencia, y formemos una Constitución que ponga a todos en la misma clase... (y así) que los derechos del hombre sean respetados".

Esta idea de respetar la libertad del hombre, de todos y cada uno de los chilenos, ya la había planteado en su obra *Catón cristiano-político*, de 1819: "Veneremos en el hombre de cualquier clase o condición que sea, la Imagen de Dios y los inviolables derechos de su libertad".

En fin, el pensamiento teológico-político de Cienfuegos quiere llamar a una renovación del comportamiento social del Pueblo de Dios inspirada en el Evangelio para desterrar así la violencia: "Dios no admite ni puede admitir votos contra la libertad del hombre. La libertad que proclama el sistema de la América es una libertad racional y saludable que detesta el libertinaje, la arbitrariedad, la pasión y la violencia. Libertad fundada en la igualdad, en la justicia y en el Evangelio Santo" ("Circular", 1817).

En otras palabras suyas, consiste en la implantación de la paz en la tierra, a través de la docilidad a la voluntad de Dios. Así se imagina Cienfuegos la posibilidad o la realización de la paz: "Cesarían las

molestas inquietudes del corazón agitado de las furias de las pasiones: se enjugarían las lágrimas de los que son injustamente oprimidos; se acabarían las guerras, la devastación de los reinos, la opresión de los pueblos, la decadencia de los estados, la ruina de las familias, las perfidias, las intrigas, las violencias, y tanto diluvio de injusticias e iniquidades... se cerrarían los tribunales, quedarían desiertas las cárceles y presidios: vivirían todos contentos con su suerte y con el trabajo de sus manos" *(Catecismo de la Religión Christiana*, 1829, II, 227-8).

c) Un tercer rasgo de la nueva perspectiva teológica que nace con la República, es el hecho de asumir una de las características más notables de la Iglesia durante la dominación colonial: la denuncia de las injusticias cometidas contra los indígenas.

Justo Donoso, en su periódico ya citado, *El Pensador Político-Religioso*, de 1825, cita al respecto el testimonio de Las Casas y Montesinos. El teólogo e historiador franciscano José Javier Guzmán en su obra *El chileno instruido en la historia de su país...* de 1834, recoge los testimonios de Las Casas y Alonso de Ovalle. Este recurso al propio pasado colonial permite comprender la ruina del Imperio español como juicio y castigo de Dios por la opresión de los indios. Este tema ya lo había enunciado el propio Bartolomé de Las Casas en su Testamento de 1564.

Camilo Henríquez, en sus "Reflexiones sobre la libertad americana", publicadas en *El Monitor Araucano* en septiembre de 1813, lo enuncia así: "La España está manchada con grandes delitos contra el género humano; y a los ojos de Dios tal vez no habrá habido pecador más ingrato sobre la tierra... había pues de llegar al tremendo día de las venganzas. Todas las repúblicas y todos los tronos han comparecido tarde o temprano delante de la Tribuna del Juez Supremo. Los imperios más poderosos y formidables han desaparecido de la faz de la tierra... cuando sus delitos han llenado la balanza o cuando llega hasta cierto período señalado". En un tono más íntimo y convencido, el mismo José Ignacio Cienfuegos se lo hace ver a su amigo Bernardo O'Higgins en carta privada dirigida desde Valparaíso en enero de 1822: "la Divina Providencia ha decretado humillar y abatir (a la nación española) en justo castigo de los horrendos delitos que cometieron despojando a los inocentes americanos de sus imperios, fortunas y vidas" (Cfr. B. Vicuña Mackenna, *Vida de D. Bernardo O'Higgins*, 1882, p. 465).

Podemos concluir, pues, que en esta nueva reflexión teológica, a través del rechazo de lo que se considera el poder autoritario y violento de la dominación del Imperio español, y de la comprensión mesiánica del abatimiento de dicho poder, se llega a asociar el advenimiento de la nueva sociedad republicana, con la irrupción del espíritu libre, fraterno y servicial del Evangelio.

La empresa no era nada fácil. La Iglesia chilena había vivido siempre en un mismo entorno social, el Imperio español, del que formaba parte integrante. Su teología, sus hábitos de lectura de la Sagrada Escritura y la Tradición, sus formas de organización y sus instituciones reflejaban esa situación. En los pocos años de la crisis de la Independencia debió transformar todo ello y adecuarlo a las nuevas circunstancias.

Hubo que integrar racionalmente la crisis política de la Independencia con sus dos vertientes: la caída del católico monarca y el nacimiento de una democracia republicana. Hubo que reconstruir la institucionalidad de la Iglesia al margen de España. Y en esto y por sobre todo, hubo que reinventar la fidelidad profunda del Pueblo de Dios al Evangelio en las nuevas circunstancias de la historia. Y hay que tener presente que todo esto tuvo que realizarse en un período de la historia de la Iglesia universal extremadamente difícil: un siglo de lucha contra el racionalismo de la Ilustración la ha dejado exhausta, y el siglo XIX se abre con el embate del nuevo mundo de la industria y del liberalismo político. Es un símbolo el Papa tomado prisionero por Napoleón.

Lo que nos parece más valioso en este paso es que, a pesar de una tendencia al uso intencionado de la Escritura y la Tradición, se redescubren dimensiones esenciales del mensaje evangélico. Y, una vez consolidado el nuevo poder republicano, estas dimensiones no se olvidan. Así, la Iglesia chilena naciente, lejos de ser siempre y únicamente la religión de la República, será a menudo factor de crisis y cuestionamiento evangélicos del quehacer social, económico y político.

II. EL CAMINO DE LA RENOVACION DE LA IGLESIA DURANTE LAS PRIMERAS DECADAS DE LA REPUBLICA

Con la crisis de la Independencia, la Iglesia perdió la seguridad social y económica que le proporcionaba la estabilidad del régimen monárquico. En los comienzos de la República, esta Iglesia que institucional e ideológicamente estaba asociada al antiguo régimen, debió sufrir una serie de medidas destinadas a limitar su poder. La más sustancial, al respecto, fue la que dispuso la expropiación de los bienes de las Ordenes religiosas. Después de esto, dice el profesor Sergio Villalobos, la Iglesia "Ya no era la institución orgullosa que junto al gobierno manifestaba su alto influjo... De esta manera, la Iglesia, como institución de fuerte raigambre, retrocedió en su importancia..." (*Historia de Chile*, III, 437).

Por otra parte, como hemos visto, había surgido con la República una nueva conciencia y una nueva perspectiva teológica y eclesial de renovación.

En este clima histórico aparece en la Iglesia una corriente claramente perceptible, formada por clérigos y laicos, que se orienta sea a la crítica del autoritarismo político del Estado republicano, sea a la evangelización de los pobres y al ejercicio de la caridad en su favor.

Da la impresión que, a causa del desbarajuste o la intemperie institucional en que queda la Iglesia, y a las tendencias de renovación, se suscita en el Pueblo de Dios una comprensión más lúcida de su tarea histórica.

A nivel episcopal sobresalen, en este sentido, las personalidades de Manuel Vicuña, Vicario Capitular, Obispo y Arzobispo de Santiago desde 1829 a 1843 y José Alejo Eyzaguirre, Vicario Capitular de la misma diócesis, de 1843 a 1845. Entre los presbíteros se destacan Francisco Balmaceda fallecido en 1842 y José Manuel Irarrázaval fallecido en 1844, que se dedican a evangelizar a los pobres y humildes.

Finalmente, entre los laicos, pueden citarse las importantes figuras de Manuel de Salas y Domingo Eyzaguirre, hermano de José Alejo, fallecidos en 1841 y 1854, respectivamente, que centraron su atención pública en la solidaridad con los pobres.

El Arzobispo Vicuña, quien fue recomendado a la Santa Sede y consagrado Arzobispo por José Ignacio Cienfuegos, fue valiente en la crítica al autoritarismo del Estado patronatista, y en la defensa de los perseguidos políticos, ya fueran los patriotas durante la Reconquista o los pipiolos después de Lircay ; rechazó la intromisión del clero en grupos políticos, y proclamó y vivió el primado de la caridad con los pobres, hasta el final de su vida, como lo demuestra su pastoral sobre la "Hermandad de Dolores" y el proyecto de Caja de Ahorros, ambas iniciativas de 1842, un año antes de su muerte.

El Vicario José Alejo Eyzaguirre, considerado por Manuel Vicuña el mayor santo entre su presbiterio, y cuya insobornable actitud moral le valió el destierro durante el gobierno de Bernardo O'Higgins, también fue un importante crítico de los abusos del Patronato del Estado republicano y de la participación del clero en las facciones políticas.[2] Su propia renuncia al Arzobispado de Santiago en 1845 se desencadenó a partir de su protesta por los abusos del Estado que se entrometía en asuntos de disciplina eclesiástica.

Los presbíteros Balmaceda e Irarrázaval constituyen un signo profético de esta renovación espiritual del Pueblo de Dios. Ellos se marginan del mundo de marquesados y mayorazgos, del esplendor y poderío de su origen social, el de la aristocracia colonial, para convertirse a la vida de los pobres.

Balmaceda entrega todas las rentas del mayorazgo de su familia al Hospital San Borja, reparte las cosechas entre los inquilinos del fundo de su familia, y se dedica a evangelizar a los pobres, ayunando durante catorce años. Irarrázaval, gran amigo del Arzobispo Vicuña, abandona a su familia opulenta de Illapel y, rechazando toda su vida las dignidades eclesiásticas que le ofrecieron los gobernantes O'Higgins, Prieto y Pinto, se consagra a recorrer los campos de Coquimbo y Aconcagua, evangelizando a los pobres, compartiendo sus chozas, su alimento y su lenguaje.

Finalmente, Manuel de Salas y Domingo Eyzaguirre son dos figuras que, ya juntos, ya individualmente, impulsan, como laicos, el sentido social de la República, en la perspectiva de los intereses de los pobres.

Ambos apoyaron la causa de la nueva sociedad, con la intención de que se generase o se renovase el interés por aliviar la condición de los pobres y oprimidos.

Así, Manuel de Salas, ya desde la Patria Vieja, será uno de los mayores impulsores de la abolición de la esclavitud de los negros y de la abolición de los tributos especiales pagados por los indígenas, entre

2) Esta neutralidad de la Iglesia en política partidista que defendieron Vicuña y Eyzaguirre se mantuvo intacta en Chile hasta fines de la década de 1850. Sólo veinte años más tarde, hacia 1878, esta posición se abandonó generalizadamente en la Iglesia chilena. Sobre la evolución político-religiosa desde Valdivieso. Cfr. Julio Jiménez, "Sobre Iglesia y política en la historia chilena 1" en *Teología y Vida* Año XII No. 3-4 (1971) 218-254.

otras innumerables medidas a favor de los pobres.Domingo Eyzaguirre no se cansará de proponer iniciativas en beneficio de los pobres. En 1821 propone la creación de un "Monte de piedad para auxiliar la gente pobre del estado de Chile", costeado por la solidaridad de todos los chilenos pues, como decía, refiriéndose a los muy ricos y a los que, sin serlo, tenían un buen pasar: "no es conforme a justicia que los primeros teniendo para superfluo, no contribuyan con parte para sus semejantes que mueren de miseria, ni tampoco los segundos pues primero es socorrer al que está en suma miseria que cualquiera otro estado". Muchos años después, en 1848, Eyzaguirre va a impulsar, para alivio de la miseria de artesanos y campesinos, la organización de éstos en comunidades cristianas de trabajo, con un espíritu similar a los falansterios del socialista Fourier.

En conjunto, Salas y Eyzaguirre, hacia 1828, impulsan el sostenimiento del Hospicio de Pobres de Santiago y, en 1831, criticarán juntos la política económica del Gobierno republicano, por perjudicar a los grupos pobres de la sociedad. No por ser ellos mismos fundadores de la República podían, como cristianos, callar si ella legislaba en contra de los humildes; todo lo contrario, como dijimos, para ambos, la nueva sociedad era considerada como una oportunidad de renovar el compromiso del Pueblo de Dios con el servicio a los pobres.

Terminemos aquí este breve recuerdo de lo que fue para la Iglesia chilena la conmoción de la crisis de la Independencia y de la fundación de la República. Sin pretensiones de erigirnos en jueces del pasado ni de dar lecciones definitivas al presente, nos parece que esta historia puede ayudarnos a iluminar los caminos de nuestra Iglesia en la coyuntura actual.

Como a los patriotas y a los realistas, también a nosotros nos acecha la tentación de utilizar la Escritura o la tradición del humanismo cristiano para legitimar nuestras posiciones, a menudo tomadas previamente, sin referencia al Evangelio ni a la fe. También nuestra Iglesia puede dividirse en bandos irreconciliables, por razones de una diversa apreciación del momento y de la crisis por la que atravesamos.

Pero también nosotros podemos, como algunos grupos de cristianos patriotas y republicanos de entonces, releer el Evangelio y la Tradición de la Iglesia desde nuestra situación actual de crisis y redescubrir aspectos esenciales del mensaje de Jesucristo, que desde otra situación no se dejan ver con tanta claridad. La crisis histórica puede resultar así fecunda para el Pueblo de Dios. La autenticidad de nuestra lectura y de nuestra respuesta a la crisis se probará en los hechos. Si somos capaces de mantener la opción por los valores de la justicia, la solidaridad, la paz, el respeto a la vida y los derechos de los demás, aún más allá de la utilidad política inmediata que en un momento dado puedan tener esos valores; es decir, si somos servidores y no dueños del Evangelio y sus valores y si los concebimos como válidos para todos, no sólo para los nuestros, entonces estaremos siendo fieles a lo que Dios nos dice en la encrucijada de su Palabra y nuestra historia.

José María Bazaguchiascúa

El padre José María es un franciscano chileno (nace: 1768, muere: 1840). Es uno de los teólogos más profundos en el movimiento revolucionario que va desde la colonia hasta la república. El presente ensayo, por su contenido y forma, constituye un modelo para investigaciones posteriores. El autor estudiado aquí se destaca por su intento de refrendar el proceso de liberación política americana a través de una liberación espiritual inspirada en el evangelio. Nos demuestra que los tiempos de revolución también pueden ser momentos de gracia y renovación espiritual. Nuestro autor editó en Chile, con prólogo y notas de su propia mano, al franciscano milenarista español del siglo XVIII fray Antonio Esquivel. Se inserta así en la tradición de renovación del franciscanismo primitivo y evangélico. El Padre José María valorizó también al jesuita milenarista Manuel Lacunza (estudiado en este volumen).

I. DATOS BIOGRAFICOS DEL AUTOR

José María Bazaguchiascúa nace en San Juan de Cuyo —en la época, territorio chileno— el año 1768.

Realiza sus primeros estudios de latín y filosofía en un Convento agustino. En 1788, a los 20 años, ingresa a la Orden franciscana. Al poco tiempo se va a destacar dentro de ella por su labor docente. Desde 1792 es catedrático de filosofía en el Convento franciscano de la ciudad de Concepción. Cuatro años más tarde, en 1796, es nombrado profesor de teología en el Seminario de dicha ciudad. El año 1799 se traslada a la ciudad de Santiago para continuar como profesor de teología del Colegio de San Diego de Alcalá y del Convento Máximo franciscano. Hacia 1807 se incorpora a la Academia de San Luis en calidad de catedrático de latinidad y geografía. Por esos años data su interés por impulsar la enseñanza científica en la Universidad de San Felipe a través de la creación de las cátedras de geografía descriptiva y matemáticas. En 1810, a la edad de 42 años, la Orden franciscana le concede la dignidad de "Lector jubilado".

Bazaguchiascúa era a fines del período colonial uno de los representantes más prestigiados del sector criollo entre los franciscanos de Chile. Al sobrevenir la revolución de la Independencia, abrazará desde un comienzo la causa política de los criollos, testimoniando públicamente desde 1812 su adhesión en la prensa patriota.

Durante los años 1813 y 1814 ejerce en el recién creado Instituto Nacional las cátedras de latín, religión y teología. Entonces, alcanzó a contar considerablemente con más de cien alumnos en sus clases, entre clérigos y laicos.

A los pocos meses de la jornada de Chacabuco, que asegura el triunfo de las armas patriotas, Bazaguchiascúa predica el año 1817 en la celebración religiosa de aquella victoria en el templo de San Francisco de Santiago de Chile, como acción de gracias a Nuestra Señora del Carmen.

Al año siguiente, 1818, es nombrado "Comisario de Tierra Santa". Posteriormente, en 1819, bibliotecario del Convento Máximo,

Cronista de la Provincia, y en 1820 queda presidiendo temporalmente la Orden con el título de Vicario Provincial.

En 1822, a la edad de 54 años, el Provincial Fr. José Javier Guzmán, lo proclama *Lector bis jubilatus*, al cumplir 30 años de magisterio (1792-1822).

Más tarde, en 1824, continúa como Comisario de Tierra Santa y en 1829 es nombrado Cronólogo de la Provincia.

El año 1837 es propuesto por el Gobierno chileno para tomar a su cargo el recién creado Obispado de Chiloé. Sin embargo, no alcanza a hacerce cargo de él, pues antes de recibir las bulas fallece en Santiago, el 17 de enero de 1840, a la edad de 72 años.

Bazaguchiascúa poseía una vasta erudición. Junto con tener excepcionales conocimientos bíblicos y filosóficos, era un maestro en historia, geografía, gramática, literatura, derecho canónico y civil, y política especialmente.

Su papel en los centros de enseñanza de la época fue muy destacado, alcanzando en ellos funciones de importancia. Además de ejercer la cátedra y de impulsar la reforma de los estudios universitarios, desempeñó cargos directivos, como el rectorado del Colegio San Diego de Alcalá.

Desde estas funciones el padre Bazaguchiascúa se constituyó en maestro indiscutido de numerosos hombres públicos, tanto clérigos como laicos, influyendo poderosamente en la formación de la juventud chilena de su época.

Probablemente, ya desde la Academia de San Luis, fue profesor del joven teólogo y político prominente del catolicismo romántico liberal, Pedro Palazuelos A.

II. DESCRIPCION DE SUS OBRAS*

1. "Señor Editor de Nuestra Aurora Chilena" (Comunicado a Fr. Camilo Enríquez), en "Aurora de Chile", 1812.

Este es el primer testimonio escrito que poseemos del autor. En él se quiere hacer ver que los hechos históricos muestran que ha llegado el momento de la libertad política de América y de Chile en particular. Por esto, según su criterio, todos los chilenos deben apresurarse a tomar parte activa en ella. Llama la atención sobre la acción de la Providencia en la exaltación de América, acción prodigiosa que, junto con causar felicidad, ha de inspirar acatamiento y gratitud.

Hace ver el carácter despótico y vicioso de las grandes monarquías y muestra lo que él denomina "nuestra época chilena" inspirada en el favor de Dios.

*2. "Discurso político-moral..." en "Aurora de Chile", 1812***

Este discurso tiene la intención de justificar la obediencia civil a las autoridades revolucionarias. Su inspiración fundamental es Rom 13,

* Véase bibliografía al final del artículo.
** El historiador Mario Góngora ha atribuido este *Discurso político-moral* al teólogo monarquista fr. José María Romo, presentando el documento

entendido como un texto de enseñanza político-sagrada. De ahí que denomine a San Pablo "nuestro sagrado político Maestro".

La afirmación paulina —usada preferentemente en la época por los monarquistas— es la sumisión al poder político. Con todo, en este discurso, el padre Bazaguchiascúa plantea el tema de la obediencia al poder del pasaje Rom 13, 1-7 en relación a dos perspectivas que trascienden el acto de la obediencia en cuanto tal.

Estas dos dimensiones enmarcan el hecho estricto de la obediencia. Se trata, por una parte, del problema de la legitimidad del poder y, por otra parte, del sentido último del comportamiento cristiano, según el mismo capítulo 13 de Romanos, en los versículos 8-10.

En primer lugar, la legitimidad del poder se basa, según Bazaguchiascúa, en la voluntad popular. Si el pueblo soberano ha optado en Chile por un gobierno nacional, dicho gobierno es el legítimo. Esta voluntad política popular es considerada por el autor como un principio incuestionable.

En segundo lugar, aparece la perspectiva ética general —novedosa con respecto a los tratamientos corrientes de Rom 13, 1-7— al ligar la discusión política específica con el tema de la "plenitud de la ley" de Rom 13, 8-10: la caridad como sentido total de la conducta cristiana. Quizá por esta ligazón el autor aclara en el título del "Discurso" que se trata del texto y del contexto de Rom 13.

A partir de aquí se realiza el entronque con el modelo sociopolítico republicano y democrático. En definitiva, son las exigencias últimas de la conducta cristiana las que implican la opción de los chilenos por la democracia.

¿En qué sentido la democracia se relaciona con la caridad? Bazaguchiascúa desarrolla este tema con el telón de fondo de la monarquía colonial. Desde la insuficiencia de este sistema, se pondera el valor de la democracia para Chile.

La monarquía colonial es cuestionada por ser vitalicia, burocrática, absolutista, lejana; en fin, incluso idolátrica. Todas estas notas la presentan pronta a ser inicua e ineficaz. Y a no cumplir con los deberes de la justicia y la paz propias del quehacer político.

Frente a estas limitaciones insuperables, se presenta el modelo democrático que promete realizar la soberanía y la participación del pueblo. Así es posible en inmejorables condiciones labrar la justicia y el beneficio mutuo entre los hombres.

En síntesis, Bazaguchiascúa interpreta la sentencia paulina, presentando la obediencia política en relación a dos opciones predeterminantes: la soberanía popular y la democracia.

3. Exposición chronohistórica de la Regla de Nuestro Padre San Francisco, Santiago, 1820 (prólogo y notas)

Se trata de la edición chilena con la redacción de prólogo y notas

como una expresión del galicanismo chileno de la época, en *Influencia del Galicanismo en los planes de estudios de la época de la Ilustración y la Independencia en Estudios sobre el Galicanismo y la Ilustración Católica en América Española en RChHG* 125 (1957) 96-151 (cfr. pp. 120-121 nota 28). Esta atribución a un teólogo monarquista nos parece que arranca de una lectura defectuosa de las iniciales del autor que se encuentran al final del manuscrito que se halla en el Archivo Nacional (cfr. Col. I.V. Eyzaguirre, vol. 18, pza, 6). Nosotros hemos estimado mantener la universal atribución del texto al patriota franciscano.

por nuestro autor de la obra del franciscano milenarista español del siglo XVIII, fray Antonio Esquivel, profesor de teología en el Convento de Jerez de la Frontera.

Esta obra del teólogo Esquivel se inserta en una tradición de renovación del franciscanismo primitivo y evangélico.

El motivo por el cual el teólogo Bazaguchiascúa emprende la edición chilena de esta obra es, básicamente, el siguiente: se trata de refrendar el proceso de liberación política americana a través de una liberación espiritual inspirada en el Evangelio.

A la libertad civil ha de corresponder la libertad evangélica que garantiza y sella el proceso político.

Si la historia ha proclamado la libertad de América, se hace luminoso e indispensable renovar el don de la libertad que Cristo dio a sus apóstoles y que posteriormente vivió San Francisco para los cristianos.

En fin, se trata de asumir la libertad en toda su plenitud como un único proceso que, si es político, es también evangélico. Nuestro autor tiene la conciencia de asistir —de esta manera— al advenimiento de una nueva época en la historia: si, por una parte, la liberación de América rompe con una opresión de tres siglos, la libertad evangélica vuelve a restablecerse después de cinco siglos de esclavitud a contar de las "opresivas decretales pontificias de Clemente V" al comenzar el siglo XIV. No hay mayor desarrollo del autor al respecto.

Esta libertad evangélica se logra —como lo expone el milenarista español Esquivel —volviendo a la regla primitiva franciscana, sin las glosas ni adiciones "liberticidas". Se trata de volver a un espíritu que no dificulte la salvación del hombre, dándole importancia capital a la caridad y al perdón.

Bazaguchiascúa demuestra una explícita predilección para el pensamiento del milenarista chileno Manuel Lacunza y su "Venida del Mesías", calificada como obra "justa, buena, y útil, ilustradora...". A pesar de que es acusada —sin razón según nuestro autor— de libertina, hereje, novedosa, ignorante, pervertidora de la paz, para Bazaguchiascúa tales calificaciones sólo "desacreditan y blasfeman" a Lacunza sin dar cuenta de la sabiduría que encierra su pensamiento.

Este movimiento de renovación franciscana y su inspiración en el teólogo español Antonio Esquivel —del cual es expresión la presente edición que comentamos— tuvo al parecer cierta relevancia en la vida eclesiástica chilena de la época de la Independencia. De él participaron los franciscanos José Javier Guzmán, Juan Antonio Bauzá, José Antonio Alcázar, además, por supuesto, del propio José María Bazaguchiascúa, y también teólogos laicos como Bernardo Vera Pintado.

4. "Manifiesto Concluyente que el R.P. Provincial de San Francisco...", Santiago, 1821

Este escrito está inspirado en una polémica de tipo cristológico con el fraile dominico de Santiago, Antonio Guerrero.

Esta polémica sólo la conocemos fragmentariamente por este texto; la posición del dominico nos aparece así sin sus fundamentos o sin motivos; y la del teólogo franciscano sólo en términos de aclarar la expresión "hijo natural".

El motivo de la polémica es la afirmación de una oración a la Virgen del Carmen, donde se dice que Cristo es "Hijo natural de María".

El dominico acusa tal afirmación como novedosa, escandalosa y con sabor a herejía. Bazaguchiascúa hace ver que negar la expresión "hijo natural" es amenazar la humanidad de Cristo y con ello toda la economía salvífica. La expresión "hijo natural" tiene en el franciscano sólo el sentido de "hijo de la naturaleza de María" (p. 5).

> No siendo Jesucristo hijo de la naturaleza de María Santísima, no fue formado de su carne, no fue hombre, no ha venido al mundo. . .: en una palabra, no hay sacramentos, no hay ley de gracia (p. 8).
> Si Jesucristo no es hijo de la naturaleza de María Santísima, no es hombre, por consiguiente se desploma todo el sagrado dogmático edificio de nuestra santa religión, fundado, erigido y equilibrado a costa de trabajos, pasión, sangre y muerte de su Divino Hacedor (p. 16).

Los recursos argumentales del autor están básicamente tomados de la controversia de Nestorio y Eutiques y las declaraciones dogmáticas de los concilios de Efeso y Calcedonia.

Por último, Bazaguchiascúa hace ver que la tal disputa cristológica no está exenta de motivación política. El trasfondo político del asunto radica en la reiterada acusación de herejía que los teólogos monarquistas hacen del planteamiento teológico de los republicanos: "los enemigos de la causa de América quieren con tanto empeño hacer valer, que los patriotas son herejes. . ." (pp. 16-17).

En general, la polémica da pie a nuestro autor para exponer la cristología éfeso-calcedonense con la específica acentuación en los aspectos redentores que causan la gracia y los sacramentos.

(Sobre Fr. Antonio Guerrero OP véase *Sermón de acción de gracias por la instalación de la Excma. Junta Gubernativa, dicho en la Catedral de Santiago de Chile en 11 de octubre de 1810 por Fr. Antonio Guerrero (dominico) en CHDICh* XVIII, 339-352).

5. Conversación entre la Historia, la Teología, la Exposición y el Maestro de las Sentencias, Santiago, 1820 (?)

Se trata de un manuscrito que no hemos podido encontrar y que también es parte de la polémica cristológica con el dominico Antonio Guerrero. Bazaguchiascúa en su *Manifiesto concluyente*. . . llama esta obra "diálogo en forma de apólogo", destinada a refutar las posiciones teológicas del fraile predicador.

6. "Informe sobre prerrogativas episcopales en torno al vicario castrense". Santiago, 10 de noviembre de 1821 (en colaboración con Joaquín Larraín, Bernardo Vera, y otros). Archivo Nacional, A.M.I. vol 37, "Prelados Eclesiásticos, 1817-1832", s/f

Este informe tiene por finalidad fundamentar la posibilidad y el deber del Obispo de Santiago de conferir al Vicario General del Ejército de Chile todas y las mismas facultades que los Papas Clemente XIII y Pío VI concedieron al Vicario General Castrense de España.

El mayor desarrollo argumental —y es lo que nos interesa destacar

en este resumen— se lleva a cabo a través de la exposición de las teorías episcopalistas en boga acerca de la igualdad del cuerpo episcopal con su cabeza romana.

Como no se puede obtener del Papa momentáneamente el poder que confiere las facultades correspondientes al Vicario Castrense chileno, los teólogos informantes —entre ellos nuestro teólogo franciscano Bazaguchiascúa— argumentan que, en este caso, el Obispo de Santiago puede conferirlas y tiene, por ello, la misma potestad que Roma.

Esta afirmación debe sostenerse por la tesis de que el Papa y los Obispos —"compontífices" como los llaman— comparten la misma potestad y que la autoridad de "regir a los fieles, ligarlos o absolverlos" es dada a todo el colegio apostólico.

Los fundamentos de esta afirmación son bíblicos, patrísticos e histórico-eclesiásticos.

Del Nuevo Testamento se cita a Mateo, Juan y Pablo. De este último, por ejemplo, Hech 20, 28 ("ciudad de vosotros y de *toda la grey, en la cual os* ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios"; el subrayado en el texto; "universo, gregi, in quo ...") o también Tito 1, 5 ("acabaras de organizar lo que faltaba y establecieras presbíteros en cada ciudad...").

De los Padres y de la historia de la Iglesia se cita a San Jerónimo ("enseñaba que donde quiera que existiese el Obispo, o en Roma, o en Constantinopla, o en Alejandría, uno mismo era su mérito, uno el poder de su sacerdocio, *etenim omnes succesores Apostolorum sunt*"), San Cipriano (Epístola 72 a San Esteban Papa), San Gregorio Magno, quien reprendía a los obispos que le daban el título de obispo universal, cuando él era para ellos sólo su hermano, San Bernardo (su afirmación a Eugenio III sobre la Iglesia Romana como madre y no señora de las otras Iglesias), Nicolás de Cusa ("*omnes Apostolos in potestate cum Petro equales*, Concor. Catol. cap. 13), Soto y los teólogos españoles en el Concilio de Trento, etc.

El verdadero papel del Papado —a juicio del informe— se limita sólo a "la solicitud, el celo y vigilancia sobre la conducta de los demás obispos". Por último se contrapone esta tradición eclesiástica enunciada con la considerada influencia abusiva de Roma, especialmente con la práctica de las Reservas a partir del siglo XII ("permítanos V.E. dar una ojeada a esos siglos de Oro de la Iglesia en que la doctrina y disciplina del Christianismo es tanto más respetable quanto más inmediato a su cuna: y hallaremos que las falsas Decretales, las reglas de Chancillería, las Causas Mayores y la preponderancia de los curiales de Roma han sido los resortes que desvirtuando en la práctica la acción de los Obispos consentidos en su degradación, causaron con las Reservas un parálisis el más nocivo al régimen de la Iglesia en el movimiento de toda la máquina religiosa...", "sólo después del siglo XII empezaron en los Papas las Reservas, y los Obispos el silencioso sufrimiento a que los obligaba la política interesada de los Príncipes y el error de los Compiladores").

7. Gloria, honor, bendición y mil loores a la América triunfante..., Santiago, 1828

Pequeño impreso que contiene el programa de exámenes del curso de historia y geografía de América, dirigido por Bazaguchiascúa.

Son cuestiones selectas que pretenden manifestar "la predilección del Supremo Creador hacia la América". Exalta la naturaleza americana y las características peculiares de las culturas aborígenes del continente con todo el esplendor de un mundo privilegiado y bendecido por Dios. En esta línea, por ejemplo, encomia el sentido libertario del pueblo araucano.

Por último afirma que, en la práctica, la conquista española de América fue tiránica y en su realización, ilícita.

8. El sacrificio sacramentado que ofrece el sacerdote juntamente con el pueblo... Santiago, 1829

Este texto es la edición de una obra compuesta por Bazaguchiascúa en 1820. Lleva las aprobaciones eclesiásticas y estatal de José Ignacio Cienfuegos y Bernardo Vera, respectivamente.

La obra es importante como expresión de la renovación litúrgica en que estaba empeñada la élite católica ilustrada chilena, con el fin de promover la participación del pueblo en la vida eclesiástica.

Bazaguchiascúa constata el legítimo escándalo de los cristianos protestantes al comprobar la poca comprensión y consiguiente participación de los católicos en los sacramentos. De allí que nuestro autor proponga este devocionario en idioma vulgar para la celebración eucarística y obtener así del pueblo una participación inteligible y comunitaria del sacramento.

> Como toda la grandeza de nuestras almas está reducida a la comunión, y ésta, y la digna disposición depende de la Santa Misa, es necesario que se asista a ella con la mayor devoción, fervor, ternura y humildad, para cuyo buen resultado va traducida toda la Misa al castellano. . ." (p. 26).

El texto está dividido en dos partes principales: teoría del sacrificio sacramentado y práctica del sacrificio sacramentado.

En la primera parte se presentan nociones fundamentales sobre el sacrificio de Cristo, siguiendo, ante todo, la exposición de Hebr 9-10. En seguida, se exponen aspectos del sacrificio de la misa: su ofrecimiento a Dios en forma visible por toda la Iglesia: sacerdote y pueblo. Allí destaca la participación del pueblo siguiendo el texto litúrgico mismo. Destaca el objeto del sacrificio y su ofrecimiento universal por toda la humanidad, abarcando la totalidad de "infieles, judíos, idólatras, herejes y cismáticos". Critica ciertas creencias y prácticas populares referentes al mandar decir las misas y a la pompa y magnificencia de las misas de difuntos. Finalmente, destaca la importancia de la comunión espiritual como requisito mínimo de la participación eucarística según el concilio de Trento (cfr. Dz 881).

La segunda parte consiste en la traducción castellana del texto eucarístico. Es digno de señalar el riquísimo aparato de notas con referencias bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento, lingüísticas (traducciones del hebreo), históricas, patrísticas (Cirilo, Crisóstomo, Agustín, y

otros), magisteriales (especialmente del Concilio de Trento en las sesiones sobre la Eucaristía o el Sacramento del Orden), tradicionales (explicación de ritos), etc.

Este aparato crítico acompaña la traducción castellana de la liturgia apoyando así en todo sentido la comprensión del pueblo.

La segunda parte culmina con el cántico "Beneditice" y el salmo "Laudate Dominum in sanctis eius" transcritos por Bazaguchiascúa según la Versión Parafrástica" de Pablo de Olavide, el insigne representante peruano del catolicismo ilustrado.

9. Novena theográfica de la Adorable Divina Providencia... Santiago, 1839

Este texto, editado sólo un año antes del fallecimiento de nuestro autor, es una novena compuesta por oraciones inspiradas en un retablo que se expuso el año 1831 en el Convento Máximo de San Francisco en Santiago de Chile.

Este retablo tiene la representación de Dios como autor de la naturaleza y de la gracia, o sea, en relación a la realidad creada y salvada. A esto alude —según Bazaguchiascúa— la expresión "theográfica", a saber, la relación que tienen todos los seres creados visibles con Dios creador y recreador del universo.

El cuadro presenta al Padre como el poder de la creación, al Hijo como la sabiduría de la ordenación y al Espíritu como el amor o la bondad de la conservación.

Las tres personas divinas sostienen el "universo representado en un planisferio organizado en el sistema copernicano". En particular, la tierra está representada por los cinco continentes: "Europa, Asia, Africa, América y 'Nueva Holanda' ".

Junto a esta descripción de la Trinidad, en relación al Universo en el orden natural, hay representados seis signos o "jeroglíficos" que expresan el orden de la gracia, y que corresponden a Jesús, María, la Eucaristía, la Cruz, la Iglesia jerárquica y la Iglesia laical.

La novena misma consiste en oraciones a cada una de las realidades simbolizadas del retablo.

Llama la atención la insistencia en la perspectiva universalista, abierta a la mundialidad de pueblos y naciones en su alabanza a la Providencia.

Así, el Padrenuestro debe rezarse repitiendo cinco veces la expresión "santificado sea tu Nombre" en atención a los cinco continentes de la tierra.

III. RASGOS DEL PENSAMIENTO TEOLOGICO

1. Temas

Los temas más importantes que se encuentran en la literatura del teólogo franciscano Bazaguchiascúa son, a más del teológico-político, motivos cristológicos, escatológicos —en las formas del milenarismo—, litúrgico y canónicos.

El tema teológico-político se manifiesta propiamente en el "Discurso político-moral" de 1812, en forma menor en el comunicado a fr. Camilo Henríquez también de 1812 y de algún modo en el impreso "Gloria... a la América triunfante" de 1828.

El tema cristológico queda expresado en la polémica con el dominico Guerrero en su *Manifiesto concluyente* de 1821 y al parecer también en la obra *Conversación entre la Historia, la Teología...* de 1820 (?).

El tema escatológico bajo las concretas formas de cierto milenarismo inspirado en el franciscano Antonio Esquivel y el jesuita chileno Manuel Lacunza. Esta temática se observa en su prólogo y notas a la edición chilena de la *Exposición chronohistórica de la Regla de N.P. San Francisco*, de 1820.

El tema litúrgico se revela en *El sacrificio sacramentado* de 1829. La devoción popular es cultivada en su curiosa *Novena theográfica* de 1839. El tema canónico se desarrolla en el Informe de 1821.

2. *Método*

Con respecto a las formas del quehacer teológico en nuestro autor, podemos apuntar que éste brota desde las exigencias prácticas de la vida cristiana chilena de la época.

Esto es notable en casi todos los temas teológicos.

Los temas litúrgicos y escatológicos se desarrollan a partir del interés por la renovación y vitalización de las prácticas eclesiales.

El tema cristológico tiene su raíz en una polémica suscitada por un texto litúrgico, empleado en la devoción popular de la época.

El tema teológico-político indudablemente se funda en una exigencia práctica. Es quizás en este último tema donde se revelan insuficiencias del método de nuestro autor. Apurado por las instancias del momento, procede a avalar acríticamente una opción política, dejándose ver una insoslayable manipulación del texto escriturario.

El tema canónico, por último, ciertamente es desarrollado a propósito de una necesidad práctica y concreta.

3. *Perspectivas*

Una perspectiva de análisis de la obra de nuestro autor, digna de considerar, es la presencia de una vertiente teológico-histórica desarrollada a partir de la relación con temas políticos y escatológicos.

Este tipo de reflexión teológica se abre a la comprensión del destino histórico de América.

Los elementos en este sentido se encuentran en los textos de 1812 (*Discurso político-moral*, comunicado a Camilo Henríquez en la *Aurora de Chile*), 1820 (*Exposición chronohistórica*) y 1828 (*Gloria... a la América triunfante*).

A partir de los datos proporcionados por estos textos es posible avanzar una sistematización tentativa de la exposición teológico-histórica del autor en tres momentos con la referencia a los elementos típicos de la antropología teológica.

El momento de la creación alude especialmente a la situación de

América precolombina, caracterizada por la riqueza exuberante de la naturaleza y el desarrollo cultural de los pueblos amerindios.

La situación de pecado se expresa en la historia de América colonial, señalada por la tiranía e ilicitud de la conquista, el despojo de las riquezas naturales, el exterminio de los pueblos y la constitución de una monarquía imperial.

La experiencia de la gracia apunta a la situación de América emancipada que se revela en la libertad política, la opción por la democracia y la renovación evangélica.

Si destacamos influencias básicas que deberían tomarse en cuenta para el estudio del pensamiento teológico de Bazaguchiascúa, hemos de mencionar que en él se perciben las rutas de la Ilustración Católica a través de la presencia de las teorías episcopalistas y de la apreciación de la Iglesia antigua, primitiva y pratística. Junto a la influencia de la Ilustración Católica, se entrelaza una teología política de apertura democrática y una escatología de corte milenarista.

I. BIBLIOGRAFIA DEL AUTOR

1. Señor Editor de Nuestra Aurora Chilena (Comunicado a Fr. Camilo Enríquez) en *Aurora en Chile*, Tomo I No. 37 de 22 de octubre de 1812 (en CMPCH, Rollo p. 1 No. 70).
2. Discurso político-moral sobre que peca mortalmente el que no sigue el sistema de la Patria y respeta igualmente a las autoridades constituidas, deducido del texto y contexto de todo el Capítulo 13 de la Epístola a los Romanos..., en *Aurora en Chile*, Tomo I No. 42 de 26 de noviembre 1812 (en CMPCH, Rollo p. 1 No. 70).
3. *Exposición crono-histórica de la Regla de Nuestro Padre San Francisco*, Imp. del Estado Chileno, Santiago 1820 (sólo el prólogo y notas explicativas a la obra del franciscano milenarista español del siglo XVIII, fr. Antonio Esquivel) (Biblioteca del Convento franciscano Nuestra Señora del Socorro de Santiago de Chile).
4. *Conversación entre la Historia, la Teología, la Exposición y el Maestro de las Sentencias*, Santiago (1820?) (manuscrito no hallado).
5. Manifiesto Concluyente que el R.P. Provincial de San Francisco trabajó antes de serlo, contra el P. Presentado Fr. Antonio Guerrero, y lo da a luz ahora con ocasión de haber incidido de nuevo en el mismo delito este noviembre del año 21, que el pasado del año 20. Santiago, sin pie de imprenta, 1821 Archivo Nacional Fondo Varios, vol 274, pieza 18).
6. *Informe sobre prerrogativas episcopales en torno al vicario castrense*, Santiago, 10 noviembre 1821 (en colaboración con Joaquín Larraín, Bernardo Vera, y otros) (en A.N., *A.M.I.* vol. 37 s/f).
7. Gloria, honor, bendición y mil loores a la América triunfante en dotes y prerrogativas naturales. Quodlibetum philosophicum phisico-exotico-americanum..., Imp. de la Independencia, Santiago, 1828 (transcrito el título y todo el texto en Alejandro Fuenzalida Grandón, *Historia del desarrollo intelectual de Chile (1541-1810)*, Santiago, 1903, pp. 364-365).
8. *El Sacrificio sacramentado, que ofrece el sacerdote juntamente con el pueblo. Modo el más perfecto de asistir al sacro-santo misterio de nuestra redención, acompañando a decir la misa en castellano al sacerdote, que la dice en latín. Dedicado a los fieles de ambas Diócesis de Santiago y Concepción, que componen este Estado de Chile*, Imp. Valles y Vilugrón, Santiago, 1829 (Biblioteca Nacional, Biblioteca de Impresos Chilenos, Ejercicios Piadosos, 1829-1855).
9. *Novena theográfica de la Adorable Divina Providencia como Autor de la naturaleza, y como Autor de la gracia, consonante con el retablo original representativo de este atributo positivo que se dió a luz en este Convento Máximo de Franciscanos de Santiago de Chile...*, Imp. de la Independencia, Santiago, 1839 (Biblioteca del Convento franciscano Nuestra Señora del Socorro de Santiago de Chile).

II. BIBLIOGRAFIA SOBRE EL AUTOR

1. ALBERDI, J.B., *Hombres públicos de Chile. Noticia biográfica de don Pedro Palazuelos escrita con datos suministrados por el mismo personaje*, Imp. El Mercurio, Valparaíso, 1852, p.5.
2. AMUNATEGUI, M.L., *Don Melchor José Ramos*, Imp. Nacional, Santiago 1889, p. 132.
3. ANONIMO, Necrología (de fr. José María Bazaguchiascúa) en *El Mercurio* de Valparaíso No. 3329 de 21 de enero 1840.
4. ARAYA, H., en *Notas biográficas de religiosos franciscanos de Chile*, Santiago, 1976, pp. 94-96.
5. BARROS ARANA, D., *Historia General de Chile*, Santiago, 1888, Tomo IX p. 210.
6. CARO, J.M., El Seminario de Santiago en la centuria 1810-1910 en *Revista Católica* Año 10 No. 219 (septiembre 1910) 250.
7. CORTES, J.D., en *Diccionario Biográfico Americano*, París, 1875, pp. 59-60.
8. CRESPO, V., *Contestación del Provincial de San Francisco a un oficio del Ministro del Culto, señor Egaña, sobre una ocurrencia con el Obispo electo de Chiloé, señor Bazaguchiascúa*, Imp. Opinión, Santiago, 1837.
9. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, ESPASA CALPE, Tomo VII p. 1323, Madrid, s.a.
10. FIGUEROA, P.P., en *Diccionario Biográfico de Chile*, Santiago, 1897, Tomo I, pp. 192-193.
11. FIGUEROA, V., en *Diccionario Histórico, Biográfico y Bibliográfico de Chile*, Santiago, 1928, Tomo II, p. 166.
12. FUENZALIDA, A., *Historia del Desarrollo Intelectual de Chile.*

12. FUENZALIDA, A., *Historia del Desarrollo Intelectual de Chile*, Santiago, 1903, pp. 364-365.
13. *Gazeta de Santiago de Chile* No. 4 de 12 de julio de 1817 (reimpr. en CAPCH IV, 38 y en *A. OH.* X, 38).
14. GONGORA, M., Notas para la historia de la educación universitaria colonial en Chile en *Anuario Estudios Americanos* VI (1949) 227.
15. Juicio sobre la conspiración de 1813 en CHDICH XXII, 30.
16. LAGOS, R., El P. Bazaguchiascúa. Colaborador de la Aurora de Chile en *RChHG* III (1912) 76-84; también en *Revista Seráfica de Chile* Año XII No. 126 (1912) 112-117.
17. LAGOS, R., El Antiguo Colegio de San Diego y la Universidad del Estado en *Revista Seráfica de Chile* Año XIII No. 143 (1913) 139.
18. MONTANER, R., *Historia Diplomática de la Independencia de Chile*, Santiago, 1961 (2a. edición) p. 424.
19. MUÑOZ, R., *El Seminario de Concepción durante la Colonia y la Revolución de la Independencia* (1572-1813), Santiago, 1915, pp. 261, 262, 279, 314, 315.
20. PRIETO DEL RIO, L.F., El Primer Obispo electo de Chiloé en el periódico *La República* No. 2545 de 28 de mayo de 1874.
21. SUAREZ, J.B., *Cuadro Alfabético de los patriotas i hombres ilustres de América i especialmente de Chile...*, Santiago, 1871, p. 164.
22. ZAPIOLA, J., *Recuerdos de Treinta años*, Santiago, 1902, p. 308.

El cristianismo de Bolívar*

Simón Bolívar no es un teólogo, sino un líder político revolucionario. Quizás el más importante de la emancipación latino-americana. El artículo que aquí presentamos no pretende restaurar a Bolívar como hijo fiel de la Iglesia católica, sino reconstruir la dimensión política y religiosa de su obra y el sentido cristiano y teológico de su praxis política de liberación. Como hijo de la Ilustración, Bolívar intenta inicialmente conseguir políticamente lo que pretende la religión, reducir la religión a la esfera privada y reducir la práctica religiosa organizada a una institución ciudadana. Este artículo mostrará los límites históricos de este proyecto político-religioso de Bolívar y su transformación en un proyecto diferente. Se concluye valorizando el sentido cristiano de su práctica de liberación, donde para Bolívar la obra libertadora es voluntad de Dios, mérito de los patriotas y don de la Providencia.

Hablar del cristianismo de Bolívar no sería ante todo —como lo viene haciendo pertinazmente cierto pensamiento eclesiástico— reivindicar para el héroe el carácter de protector e hijo fiel de la Iglesia. Si queremos medir su cristianismo no con los criterios de la Restauración eclesiástica sino con los del propio Bolívar —más afines por lo demás, en cierto modo, al espíritu del Vaticano II— tendríamos que referirnos a la dimensión religiosa de su obra. Porque para él el título de Libertador y la tarea que implica son verdaderamente sagrados. El es consciente de su rango mesiánico. Y en este sentido se experimenta como instrumento de la Providencia. Aunque eso no impidió para él recaer en la esfera incontrolable de lo mítico. Es la esfera de la acción humana la que en algunas ocasiones históricas se adensa tanto que se torna numinosa. Pero sin perder su índole. Y esa índole es la política.

Porque Bolívar se propone conseguir políticamente lo que pretende la religión. Para eso necesita sacralizar la política, privatizar la religión y reducir la práctica religiosa organizada a una institución ciudadana y por lo tanto bajo el control del Estado, dado su carácter general y público. Todo esto irá puntualmente realizando hasta que, al encontrarse con el límite de su proyecto, acabe por reconocer el carácter autónomo de la institución eclesiástica existente, la persistencia de su autoridad con el pueblo y el sentido positivamente moderador de esta autoridad. Entonces buscará afanosamente una alianza con ella.

* La bibliografía sobre Bolívar es inabarcable. Para nuestro propósito mencionamos tan sólo tres obras dispares:
Navarro, Nicolás E., *Tópico bolivarianos*. Tipografía Americana, Caracas 1933.
Ocando Yamarte, Gustavo, *Historia político-eclesiástica de Venezuela* (1830-48). Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 1975. Tomo I hasta la p. 180.
Carrera Damas, Germán. *El culto a Bolívar*. Imprenta Universitaria, Caracas 1969.
De entre la multitud de artículos sobre nuestro tema destacamos por su documentación y criterio ponderado el de Ocando Yamarte: *Perspectiva histórica del Libertador* (El Nacional, Caracas, 17-12-1980)apareció después de que escribiéramos el nuestro.
Para las obras de Bolívar hemos utilizado la edición de sus obras completas (2 v.) de la Editorial Lex, La Habana, 1947.

Resolver secularmente la contradicción colonial

Latinoamérica nace con una contradicción constitutiva: Es el fruto de una empresa de evangelización y de colonización. El español llega al Nuevo Mundo predicando su hermandad con el indígena y reduciéndolo a servidumbre. La dimensión evangelizadora se expresaría de un modo más bien paternalista —los indios serían iguales pero menores de edad— en las leyes y en algunas instituciones. La dimensión colonizadora se plasmaría en la mita, en la encomienda y en el comercio exterior. Los intentos de acabar con la estructura de dominación, que culminaron en las Leyes Nuevas (1542) fueron derrotados e hicieron aparecer en toda su virulencia como factor de opresión al colonialismo interno. El español europeo, como intermediario del capitalismo mercantilista, y el español americano, como oligarquía latifundista y comerciante, se consolidaron como polos de dominación que hicieron imposible la expresión histórica de la hermanandad cristiana.

La Ilustración americana tratará de resolver esta contradicción secularmente. Si la opresión se identifica con el colonialismo la independencia equivaldría a la supresión de la contradicción señor-siervo. Se acaba con el colonialismo —que es el pecado capital— y aparece la política como contrato razonable basado en la voluntad general de los pueblos. El *status* de ciudadano sería la realización secular de la prédica religiosa de la igualdad de los hijos de Dios.

Todo esto es percibido muy tempranamente por Bolívar. Aunque con la experiencia, tantas veces dolorosa, irá aprendiendo a distinguir las trampas que acechan a este proyecto y tratará desesperadamente de conjurarlas. Ello marcará su destino.

Secularizar el conflicto

Bolívar insiste desde el comienzo en la necesidad de secularizar el conflicto. Naturalmente que para neutralizar la utilización ideológica de la predicación por parte del clero realista, pero también porque él estaba descubriendo un nuevo sentido de lo sagrado: la acción histórica liberadora. No se trataba, pues, de invocar a un ser que metería la mano en los asuntos humanos sino de convocar a un pueblo a asumir su destino. En este propósito reforzar el elemento religioso tradicional no serviría para despertar esta desconocida dimensión humana sino que podría reforzar la ancestral pasividad del pueblo, proclive a esperarlo todo del monarca divino y humano.

En este contexto cobra todo su relieve esa expresión suya ante las ruinas del terremoto de 1812. Recorriendo Caracas, Bolívar se topa con José Domingo Díaz, tenaz realista, que como tantos curas utilizaría la catástrofe para señalar en ella el dedo de Dios que castigaba la rebelión. Ante la muda recriminación de su presencia, Bolívar grita su desafío: "Si la naturaleza se opone a nuestros designios, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca". José Domingo Díaz no tardaría en arrojar sobre él la acusación de blasfemia. Hay ciertamente en ese grito de

Bolívar un desafío al Dios de Díaz, al Dios de la naturaleza. Pero en nombre del Dios de la historia, del Dios de la humanidad. Aquí Bolívar desencanta a la naturaleza y consagra al hombre.

De ahí su insistencia en el sentido estrictamente humano de su gesta. Para la liberación americana es necesaria —dice— la unión; pero,

> esta unión no nos vendrá por prodigios divinos, sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos.[1]

Que esto no implique hacer la competencia a Dios queda claro al caracterizar a este pueblo en marcha como:

> Un pueblo que se esmera por recobrar los derechos con que el creador y la naturaleza lo han dotado.[2]

Bolívar insiste en que triunfos y reveses se deben sólo a circunstancias históricas; pero confiesa seguidamente con toda naturalidad:

> ¡Soldados! Si Dios nos prueba con tantas dificultades y desgracias, no nos abandona; él quiere que merezcamos por nuestros esfuerzos y virtudes lo que sería en otros pueblos la obra de los años.[3]

No habría contradicción entre afirmarse él y su ejército como artífices de la liberación y pedir a los pueblos:

> Prosternaos delante del Dios omnipotente, y elevad vuestros cánticos de alabanza hasta su trono, porque os ha restituido el augusto carácter de hombres.[4]

Por eso al lograr la plataforma del Congreso de Angostura se caracteriza a sí mismo como:

> Entre los seres más favorecidos de la Divina Providencia, ya que he tenido el honor de reunir a los Representantes del Pueblo de Venezuela.[5]

Los santos dogmas de la igualdad y de la libertad

Bolívar utiliza mucho el adjetivo sagrado. Se refiere a la justicia, a la libertad, a la patria, palabras todas con mayúsculas y que indican aspectos en que se decide la humanidad de los hombres. La marca de lo divino estaría para él en los atributos de la acción. Dice en una proclama de 1820:

> Vuestra suerte va a cambiar; a las cadenas, a las tinieblas, a la ignorancia, a las miserias, van a suceder los sublimes dones de la Providencia Divina, la libertad, la luz, el honor y la dicha.[6]

Por eso la acción libertadora no se define sólo como redención de una esclavitud alienante sino como consecución de un orden verdaderamente humano:

> Persuadimos a los pueblos que el cielo nos ha dado la libertad para la conservación de la virtud y la obtención de la patria de los justos.[7]

Bolívar entra en la lucha como español americano. Desde esta posición de clase, lo sagrado es la patria y liberación equivale estrictamen-

1. BOLIVAR, Simón, *Obras completas*, vol. I, p. 174.
2. *Ibid.*, p. 167.
3. *op. cit.*, vol. II, p. 1066.
4. *Ibid.*, p. 1009.
5. *Ibid.*, p. 1132.
6. *Ibid.*, p. 1164.
7. *Ibid.*, p. 1080.

te a emancipación. Fundados en el común derecho español, los españoles americanos consideran violado el contrato social por los españoles europeos y en consecuencia se declaran libres de él: independientes. El presupuesto es aquí la inalterabilidad del orden colonial y su carácter natural y armónico, beneficioso para todos. Pero este presupuesto se vuelve insostenible: en Venezuela se desarrolla también una guerra social. Si independencia es para los criollos emancipación, para los negros es libertad y para los pardos, tierras e igualdad ante la ley. Tras de Boves, es Páez quien en Venezuela capitaliza este caudal. Bolívar pactará con él. Su pacto no será —como sí lo será para la mayoría de los de su clase— meramente táctico sino estratégico. De ahí —en buena parte— provendrá su ruina. Y su supervivencia en el pueblo. De ahí también el adensamiento cristiano de sus conceptos políticos. Porque ellos dan ante todo su medida cristiana.

Cuando en 1826, culminada la independencia y retomando los criollos la dirección del movimiento, Bolívar proclama:

> Saber y honradez, no dinero, es lo que requiere el ejercicio del Poder Público.[8]

El sabe que compromete su presente por fidelidad al pacto sagrado con los pobres de la tierra y por amor a ese futuro digno que quiere sacar a luz. Y sin embargo repite machaconamente:

> Nadie puede romper el santo dogma de la igualdad.[9]

Pero donde su sentido cristiano llega a la sublimidad, en el hecho y en la expresión, es en su lucha tenaz porque no se traicionara el pacto sagrado con los esclavos. Ya en el Congreso de la Angostura decía:

> Yo abandono a vuestra soberana decisión la reforma o la revocación de todos mis Estatutos y Decretos; pero yo imploro la confirmación de la Libertad absoluta de los Esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la República.[10]

Ni en ese Congreso ni en el de Cúcuta aprobarían este voto del Libertador. Aún vuelve a pedirla en el de Perú, en el culmen de su gloria. Allí insiste a los criollos propietarios que la construcción de la patria tiene un precio y no se puede eludir el sacrificio:

> He conservado intacta la ley de las leyes —la igualdad—; sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud.[11]

Sabe que los intereses de la oligarquía latifundista no van a permitir su abolición: pero prevé que con esta base viciada no puede constituirse establemente la república. Acabaría naufragando en esa contradicción constitutiva:

> Vosotros sabéis que no se puede ser Libre y Esclavo a la vez sino violando a la vez las Leyes naturales, las Leyes políticas y las Leyes civiles.[12]

Al tratar de la esclavitud Bolívar esgrime como caso límite una argumentación estrictamente teológica:

8. *Ibid.*, p. 1221.
9. *Ibid.*, p. 1227.
10. *Ibid.*, p. 1152.
11. *Ibid* , p. 1226.
12. *Ibid* , p. 1152.

La ley que la conservara sería la más sacrílega.[13]

Sacrilegio es la profanación del lugar sagrado. Bolívar sabe, con el Evangelio, que el único lugar absolutamente sagrado que hay en el mundo es la persona humana. El es la imagen viva de Dios. Por lo tanto conservar la esclavitud sería,

> legitimar la más insigne violación de la dignidad humana. ¡Un hombre poseído por otro! ¡Un hombre propiedad! ¡Una imagen de Dios puesta al yugo como el bruto! [14]

Como lo estampara Santo Tomás en su *Suma Teológica*, el hombre es imagen de Dios,

> en cuanto que él mismo es el principio de sus obras —ya que posee libre albedrío— y tiene dominio sobre ellas.[15]

Basándose en estas fuentes, por mediación de la escuela jusnaturalista española, Bolívar insiste en que en el caso de un régimen tiránico sería preferible a la sumisión cómplice la vida libre del cimarrón. Se trataba del caso tan frecuente de los esclavos negros y lo sería después el del pueblo preferido que simbolizaría Martín Fierro. Pero existe la Providencia como condición de posibilidad y garantía de un orden justo:

> Pero no: Dios ha destinado al hombre a la libertad; él lo protege para que ejerza la celeste función del albedrío.[16]

Una obra de redención

Estos argumentos no son racionalizaciones ideologizantes sino razonamientos fundados y hondamente sentidos, pero sí son armas para sostener lo más preciado de su praxis política. Porque esta acción es entendida como praxis de liberación:

> La atroz e impía esclavitud cubría con su negro manto la tierra de Venezuela, y nuestro cielo se hallaba cargado de tempestuosas nubes, que amenazaban un diluvio de fuego. Yo imploré la protección del Dios de la humanidad, y luego la Redención disipó las tempestades. La esclavitud rompió sus grillos, y Venezuela se ha visto rodeada de nuevos hijos, de hijos agradecidos que han convertido los instrumentos de su cautiverio en armas de libertad. Sí, los que antes eran Esclavos, ya son Libres: los que antes eran enemigos de una Madrastra, ya son defensores de una Patria.[17]

Aquí la expresión religiosa dista mucho de reducirse a mero adorno literario: El pecado es la esclavitud y la Redención la Libertad. Con ella la sinagoga esclava se convierte en Iglesia de los Redimidos. Y los Hombres Nuevos truecan los instrumentos de su cautiverio en armas de Libertad. Estamos ante una transcripción en clave histórico-política de la carta de San Pablo a los Gálatas. Y esta interpretación no equivale a un vaciamiento; es por el contrario un cumplimiento, limitado y ambiguo, pero real. El vaciamiento vendría al traicionar el pacto y reducir la independencia a la emancipación de España. El esclavo volvió a su condición y el pardo a la suya. El estatuto del ciudadano quedaría

13. *Ibid.*, p. 1226.
14. *Ibid.*, p. 1227.
15. AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica: Prima secundae, prologus.*
16. BOLIVAR, Simón, *op. cit.*,vol. II, p. 1227.
17. *Ibid.*, p. 1152.

reservado a los propietarios. Con esto se restablece la contradicción constitutiva de Latinoamérica y la advocación a la libertad es utilizada por la oligarquía para encubrir la persistencia de la relación de dominio y dependencia. El desorden y la anarquía, que en vano intentó Bolívar conjurar, serían en gran parte fruto de este vaciamiento de la obra independentista. Nuevamente la atroz e impía oligarquía provocaba un diluvio del cielo: la guerra endémica del siglo XIX.

II. REDUCIR LA RELIGION A LA ESFERA PRIVADA

Función política de los conceptos de la Ilustración

El concepto de religión que aparece en los escritos de Bolívar tiene por sujeto al individuo en su más recóndita intimidad: la religión acontece en el ámbito invisible de la conciencia como un proceso trascendente y, por lo tanto, incontrolable por las leyes humanas. Esta religión de la conciencia es ciertamente sublime, pero también impoderable. En esta relación misteriosa corona la persona su humanidad. Pero a los otros, a la sociedad sólo llegan sus manifestaciones externas —el culto— y sus efectos —la moral—. Eso es lo único que puede ser percibido y regulado.

En esta concepción Bolívar se muestra tributario de la Ilustración y seguidor casi literal de la confesión roussoniana del presbítero saboyano. Sin embargo, hay que decir que esta conceptualización resultaba congruente con su concepción política; más aún, era su correlato necesario. Negativamente porque la privatización de la religión dejaba libre el espacio público para la realización política: la institución eclesiástica perdía su puesto protagónico en la realización histórica y ese puesto era restituido a la voluntad general de los pueblos, a los ciudadanos. De este modo el pueblo pasa a constituirse en sujeto histórico.

Pero también positivamente porque si las personas pasan a ser los protagonistas, si de sus voluntades van a nacer sus destinos es conveniente que esas voluntades tengan un mentor, un testigo y un juez. Este papel no lo puede cumplir ninguna ley puesto que éstas nacen precisamente de la voluntad general. Más allá de los ciudadanos y de la historia se encontraría Dios como el interlocutor absoluto. De este modo la religión —esfera independiente de la política— contribuiría sin embargo con su recóndito influjo a custodiar en el bien la voluntad de los ciudadanos y a mantener con su moderación los pactos sagrados de la ciudad.

La religión en el discurso al Congreso de Bolivia

Analizaremos como ejemplo la justificación que da Bolívar de la omisión del artículo sobre la confesionalidad del Estado.[18]

No debe prescribirse una confesión religiosa porque el ámbito de la religión es lo íntimo de la vida privada: "La Religión gobierna al hombre en la casa, en el gabinete, dentro de sí mismo: sólo ella tiene derecho de examinar su conciencia íntima".

No debe prescribirse por la naturaleza de la religión: "ella es de

18. *Ibid.*. pp. 1227-1228.

naturaleza indefinible en el orden social, y pertenece a la moral intelectual". "La religión es la ley de la conciencia. Toda ley sobre ella la anula, porque imponiendo la necesidad al deber quita el mérito a la fe, que es la base de la Religión. Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos y de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos, mas este deber es moral, no político".

No puede prescribirse porque la sanción correspondiente al cumplimiento o quebrantamiento de las leyes religiosas es eterno, no temporal: "¿Cuáles son en este mundo los derechos del hombre hacia la Religión? Ellos están en el Cielo; allá el tribunal recompensa el mérito, y hace justicia según el código que ha dictado el Lesiglador". "La inquisición solamente sería capaz de reemplazarlos en este mundo. ¿Volverá la inquisición con sus teas incendiarias?

Pero el que no puede prescribirse no significa que no puede comunicarse socialmente. Para eso están sobre todo los padres y los sacerdotes. Ellos, empero, obran "por medios y órganos exclusivamente espirituales".

Hay aquí en primer lugar un problema político. Se trata de acabar con el régimen de cristiandad. En el 1814 el Congreso de Viena suelda la alianza entre el Trono y el Altar para restaurar el antiguo régimen de absolutismo colonialista y de cristiandad. Esta alianza, desde la encíclica *Etsi longissimo* de Pío VII (1816), niega el hecho de la independencia americana. Sus postulados son los opuestos a los bolivarianos: el ámbito de la religión es también la vida pública. Puesto que Dios ha revelado la verdadera religión, el Estado debe reconocerla y rendirle culto público. La religión no es indefinible en el orden social puesto que está encarnada en una sociedad visible y perfecta, jerárquica y capaz de imponer verdaderas leyes: la Iglesia, cuya cabeza es el Papa. El cumplimiento de la religión recibirá en el cielo su sanción definitiva, pero Dios ha dado también poder a sus ministros para imponer sanciones temporales; existe como verdadero derecho el canónico y es lícita por el bien público la intervención del brazo secular.

Es claro que la aceptación de estos principios de la Restauración significaría lisa y llanamente la abolición de la obra independentista. Pero no hay en Bolívar únicamente un rechazo político. Se da también la necesidad política de un nuevo concepto de religión que ayudará a crear al ciudadano de las nacientes repúblicas. Si no existen ya más poderes establecidos, poderes sagrados por tradición; si no se trata ya de obedecer al amo por el temor al castigo es necesario instaurar: "la ley de la conciencia". Por eso la religión no puede consistir en acatar dogmas y cumplir leyes y ritos prescritos por una institución sagrada. La religión que se necesita "pertenece a la moral intelectual". Dice en el Congreso de Angostura:

> La moral de Jesús, la obra divina que nos ha enviado la Providencia para mejorar a los hombres, tan sublime, tan santa.[19]

Esta religión moral se enseña con el ejemplo: "el ejemplo de los verdaderos discípulos de Jesús es el maestro más elocuente de su divina moral". Pero sobre todo se adquiere por el propio desarrollo moral por-

19. *Ibid.*, p. 1140.

que "luego que este desarrollo llega a lograrse, el hombre apoya su moral en las verdades reveladas, y profesa de hecho la Religión, que es tanto más eficaz cuanto que la ha adquirido por investigaciones propias".

De este modo el antiguo pupilo de la institución sagrada se convierte en adorador libre del Creador al asumir su estatuto de imagen. Y así el antiguo vasallo convertido en ciudadano libre se vuelve capaz de ejercer su responsabilidad ciudadana.

III. REDUCIR LA PRACTICA RELIGIOSA ORGANIZADA A UNA INSTITUCION CIUDADANA

La emancipación de la institución eclesiástica

Esta concepción de la política y de la religión implica la emancipación de la institución eclesiástica. Esta emancipación es ante todo una necesidad política, pero encuentra su basamento teológico, como acabamos de ver, en una teoría sobre el significado del hecho religioso que relega a la institución al papel necesario pero subalterno de expresión social de una realidad trascendente de la conciencia soberana.

Ante todo para Bolívar la institución eclesiástica es pura y simplemente una institución del antiguo régimen. No simplemente porque coexista con él sino porque su configuración actual está ordenada a sostenerlo. Es en concreto uno de los dos pilares del despotismo de Fernando VII:

> Un Gobierno devorador, cuyos únicos móviles son una Espada exterminadora y las llamas de la Inquisición.[20]

Esta caracterización del Discurso de Angostura está fundamentada en la experiencia de la primera república y en el análisis de las causas de su caída. Entre ellas está:

> El partido clerical, siempre adicto a su apoyo y compañero, el despotismo.[21]

Este partido se exacerbó con ocasión del terremoto y al amparo de la lenidad de la república:

> La influencia eclesiástica tuvo, después del terremoto, una parte muy considerable en la sublevación de los lugares y ciudades subalternas y en la introducción de los enemigos del país, abusando sacrílegamente de la santidad de su ministerio en favor de los promotores de la guerra civil. Sin embargo, debemos confesar ingenuamente que estos traidores sacerdotes se animaban a cometer los execrables crímenes de que justamente se les acusa porque la impunidad de los delitos era absoluta.[22]

Pero en el transcurso de la guerra esta institución eclesiástica había quedado tan debilitada que no suponía ya un peligro para la libertad. Así lo proclama en el Discurso ante el Congreso Constituyente de Bolivia:

> Aquí no hay grandes nobles, grandes eclesiásticos. Nuestras riquezas eran casi nulas, y en el día lo son todavía más. Aunque la Iglesia goza de influencia, está lejos de aspirar al dominio, satisfecha con su conservación. Sin estos apoyos, los tiranos no son permanentes.[23]

20. *Ibid.*, p. 1153.
21. *Ibid.*, p. 1004.
22. *Ibid.*, p. 1003.
23. *Ibid.*, pp. 1223-1224.

Aunque Bolívar no se conforma con neutralizar a esta institución, aspira a reformarla para ponerla al servicio de la libertad como su educadora en las nacientes repúblicas. Por eso concibe que la elección de los pastores, como la de los legisladores, magistrados y jueces recaiga sobre los ciudadanos. El mecanismo sería el siguiente:

> Los Senadores forman los Códigos y Reglamentos eclesiásticos, y velan sobre los Tribunales y el Culto. Toca al Senado escoger los Prefectos, los Jueces del distrito, Gobernadores, Corregidores y todos los subalternos del Departamento Justicia. Propone a la Cámara de Censores los miembros del Tribunal Supremo, los Arzobispos, Obispos, Dignidades y Canónigos. Es del resorte del Senado cuanto pertenece a la religión y a las Leyes.[24]

De este modo cree que la institución quedaría liberada del lazo con el despotismo antiguo sin caer en brazos de un ejecutivo tentado de manipularla:

> Los Sacerdotes mandan en las conciencias, los Jueces en la propiedad, el honor y la vida, y los Magistrados en todos los actos públicos. No debiendo éstos sino al Pueblo sus dignidades, su gloria y su fortuna, no puede el Presidente esperar complicarlos en sus miras ambiciosas.[25]

La alianza de la espada y el incensario

Pero, desaparecido el lazo colonial, sobreviene la anarquía. América Española había sido estructurada en función de la metrópoli. Sin ella, carecía de unidad orgánica: las relaciones entre las diversas regiones eran escasas y sus economías no estaban configuradas para su mutuo complemento. Este vacío estructural venía agravado por el vacío político: rota la alianza de clases que produce la independencia, los gobiernos no representan la voluntad general y apenas pueden ocultar su carácter oligárquico. Todavía se observan en ellos contradicciones internas, pero los españoles americanos van controlando los resortes de poder. En esta situación Bolívar ve en la Iglesia una fuerza en cierto modo disponible. Frente a los intereses particulares y los egoísmos desatados ella puede representar el carácter sagrado y general de la patria. Su fuerza moral aún puede contener desmanes y su autoridad ante el pueblo puede ser para éste una fuente de poder.

Para lograrlo Bolívar debe reconocer a la institución eclesiástica existente y debe encontrar en la bendición de Roma la aureola que consagre su obra. Por eso, frente a la alianza entre la espada tiránica y la Inquisición, que denunciara en el Congreso de Angostura, propone ahora (1827) la alianza verdaderamente sagrada y salvadora entre el incensario y la espada de la ley. Ese sería el sentido del brindis del Libertador en el convite bogotano con los nuevos prelados, fruto del acuerdo entre el gobierno grancolombiano y la Santa Sede:

> La causa más grande nos reúne en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena más solida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la Iglesia de Roma, que es la fuente del cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil: ella nos ha dado pastores dignos de la Iglesia

24. *Ibid.*, p. 1222.
25. *Ibid.*, p. 1223.

y dignos de la República. Estos Ilustres Príncipes y padres de la grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Serán ellos nuestros maestros y los modelos de la religión y de las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza. ¡Señores! Yo brindo por los santos aliados de la patria, los Ilustrísimos Arzobispos de Bogotá y de Caracas, y los obispos de Santa Marta, Antioquía y Guayana.[26]

En este texto la perspectiva cambia radicalmente. La acción liberadora está concluida. Su fruto es la patria y está amenazada. La acción política no es por sí sola capaz de conjurar el peligro. Por eso, el reconocimiento del poder sagrado de la Iglesia y la búsqueda de una alianza con ella que sacralice al poder político. Aquí la Institución Eclesiástica baja derecha del cielo y tiene una función política: son los santos aliados de la patria, maestros y modelos de las virtudes políticas. Su contraparte estatal no serán ya los Censores sino un ejecutivo cada vez más autárquico. Es el reconocimiento formal del esquema de la Restauración que propugnará la Santa Sede a lo largo de todo el siglo XIX y que sólo en el Vaticano II quedará superado.

Pero en este esquema la relación entre los dos poderes llevará a la larga a la subordinación de uno de ellos y desde luego implicará siempre la subordinación del pueblo. En el caso de Venezuela el perdedor será el poder eclesiástico, casi completamente anulado cincuenta años después por Guzmán Blanco.

Bolívar sin embargo creerá posible el equilibrio. Y necesario el acuerdo. Este será su testamento al Congreso Constituyente de 1830:

Permitiréis que mi último acto sea recomendaros que protejáis la religión santa que profesamos, fuente profusa de las bendiciones del cielo.[27]

El realismo político del Libertador ha transformado su respeto diplomático a la Iglesia en convicción de su necesidad vital para el asentamiento de la República. De ahí la tacha final de clericalismo a un hombre considerado generalmente librepensador. Aunque hay que decir que como político siempre calibró el peso concreto de la institución y, a la vez que la utilizaba, convino en darle su puesto. Aunque el tipo de relación sufriría un cambio sustancial: de muleta política a aliado estratégico.

IV. CONCLUSION

Podemos considerar a Bolívar en cuanto a sus ideas religiosas como un hijo de la Ilustración; en lo que toca a su conducta particular como respetuoso de la fe y las tradiciones de sus antepasados; y en su papel de gobernante como conocedor, utilizador y finalmente aliado de la institución eclesiástica.

Pero donde se manifiesta lo más genuino de su cristianismo es en su praxis política de liberación. Ese es para Bolívar el ámbito de lo sagrado. Se trata de restituir a sus paisanos el augusto carácter de hombres. Para Bolívar, como para Feuerbach, los atributos humanos constituyen la esencia del cristianismo. Pero esto no implica —como para el filósofo alemán— una confesión de ateísmo. Bolívar se ha encon-

26. *Ibid.*, p. 1246.
27. *Ibid.*, p. 1274.

trado por el contrario con el Dios de la humanidad. Dios no es ningún competidor. Para Bolívar desde luego la obra libertadora sería voluntad del cielo, mérito de los patriotas y don de la Providencia.

Claro está que Bolívar no llegó a sistematizar como lo hemos hecho aquí el sentido cristiano de su obra. Pero sí hay que decir que numerosas expresiones de sus discursos, proclamas y cartas cobran coherencia comprendidas de este modo. Indicio suficiente, a nuestro entender, de que nuestra interpretación es genuina.

El Padre Indio Tomás Ruiz
Prócer de la independencia centroamericana*

El Padre Tomás nace en Chinandega, Nicaragua, en 1777 de padres indígenas. Sacerdote secular del obispado de León. Prócer de la Independencia de Centro-américa. Humanista y literato. Doctor en Sagrados Cánones; primer Doctor de raza india en Centro América. Uno de los tres fundadores de la Universidad de León. Entre 1813 y 1819 sufrirá el martirio de la cárcel; luego fue liberado sin saberse exactamente la fecha de su muerte.
El Padre-indio fue un luchador político y un intelectual notable, pero sobre todo fue un sacerdote de una profunda radicalidad evangélica. Fue esta radicalidad lo que le llevó a participar en la Conjura de Belén en 1813, hecho fundamental y decisivo en la emancipación de América Central. El ensayo que aquí presentamos nos ofrece, con mucha erudición, la trayectoria intelectual, política y espiritual de un indígena nicaragüense que aún continúa haciendo historia en América Central.

"Toda la vida del hombre no es más que una cobarde flor del campo, que se rinde y marchita cuando el sol apenas comienza a disparar sus rayos".

Tomás Ruiz

I. UBICACION SOCIAL E IDEOLOGICA

Tomás Ruiz, nacido en el pueblo nicaragüense de Chinandega hace dos siglos, fue el prócer de mayor trascendencia en Centroamérica. Porque la emancipación de esta parte de América se originó del resultado de un acuerdo previo entre los dos grupos dominantes de la colonia —la burocracia peninsular y los criollos terratenientes y grandes comerciantes—, *pero debido a la presión de otro grupo urbano*, medio, de ideología avanzada para su época. Pues bien, esta capa de intelectuales, pequeños comerciantes y empleados menores, curas y militares de bajo rango, etc., había intentado realizar la independencia —para emprender reformas sustanciales— en la Conjura de Belén. A finales de 1813 y en la ciudad de Guatemala, esta conjura fue descubierta y

* Extracto del libro: *El Padre-indio Tomás Ruiz, prócer de Centroamérica*,. Managua, Ediciones Nacionales, 1979. De ahí tomamos las fuentes que citaremos en forma abreviada: AGG: Archivo General del Gobierno, Guatemala; después de 1972, se llama Archivo General de Centroamérica. AGIS: Archivo General de Indias. Sevilla. Sección Audiencia de Guatemala. CANONES RUIZ: "Sobre el grado de Lcdo. en Sag. Cánones que se confirió a B. Dn. Tomás Ruiz Prsb. Domiciliario del Opdo. de León", en Agg. AL, 3 13.2. Exp. 13032. DOCUMENTOS: "Documentos relacionados con la historia de Centroamérica", tomados del periódico *La República*, Guatemala", en *Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua*, 1971. LETRAS TESTIMONIALES: "Letras testimoniales sobre Tomás Ruiz dirigidas por el Deán de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica, Francisco de Vílchez y Cabrera, "Al Rey Nuestro Señor, que Dios guarde, al Exmo. Sr. Gobernador e Ilustrísimos Señores del Real Consejo de Cámara de las Indias, y a los demás jueces ante quienes la relación que abajo se hará tocase ó fuese dirigida", en AGIS, Leg. 942. SOLICITUD INDULTO: "El Presbítero Doctor Tomás Ruiz que se le aplique la Real Cédula del Indulto", en *Boletín del Archivo General de Guatemala*, Año, II, Núm. 2, enero, 1937, pp. 187-192 y TESTIMONIO GRADOS COLEGIO TRIDENTINO: "Testimonio del expediente que se formó cuando se concedió la gracia de conferir grados menores en el Colegio Tridentino de León y de los Decretos y Reales Ordenes por las cuales se erigió Universidad en él", Agis, Leg. 674.

reprimida en diciembre del mismo año. Su impulso, pues, resultó decisivo para la proclamación que no se hubiese dado —tal como se produjo— sin aquella. Mejor dicho: *sin conjura de Belén no hay 15 de septiembre de 1821.* Y como Tomás Ruiz dirigió dicha conjura, ésta no hubiera existido sin él: de ahí que, en último caso, sin Ruiz, no hay independencia o ésta se hubiese postergado. Por eso resultó ser el prócer más significativo de ese proceso.

Pero, naturalmente, no fue el único: más de una docena de sus compañeros de estrato social e ideología —Pedro Molina y José Francisco Barrundia, Mariano y Cayetano Bedoya, Simón Bergaño y Villegas, Manuel Tot y Juan Modesto Hernández (originario de Subtiava), Benito Miguelena (también nicaragüense) y Mateo Antonio Marure, entre otros— lucharon violentamente por la independencia. Sin embargo, nuestro cura indígena posee la personalidad menos fría, estática y convencional de todos ellos.

Pero ninguno de sus coetáneos reunió tantas virtudes extraordinarias y desplegó tanta acción heroica como él. En efecto, sólo él funcionó como activista de la independencia en dos ámbitos: en su provincia natal (debutando contra las autoridades españolas y divulgando *doctrinas revolucionarias* en el pueblo de El Viejo) y en la capital del Reino de Guatemala (dirigiendo la Conjura del convento de Belén); fue el que más experimentó la represión de su época permaneciendo casi siete años preso, gran parte de ellos engrillado y sin ver el sol, en la insalubre cárcel colonial; y ningún otro se atrevió directamente (en carta al mismo Rey) a negar el sistema monárquico (planteando sustituirlo por el republicano) y a mantener viva, aún desde la cárcel, la propaganda independentista.

Tales aspectos revelan su participación clave como prócer que aspiraba a una verdadera transformación social a través de la redistribución de la tierra a los trabajadores agrícolas y de la lucha armada, la que pensaba vincular con la del cura mestizo mexicano José María Morelos, cuyas proclamas conocía y divulgaba; mas otros aspectos suyos confirman su impresionante talla de intelectual y encarnación viviente del Evangelio.

Ellos son el haber sido, nada menos, que el *primer doctor de raza indígena en Centroamérica y uno de los tres fundadores de la Universidad de León*, Nicaragua; *el autor colonial nicaragüense que más títulos dio a luz; un sacerdote ejemplar de intensa vida cristiana.* A pesar de este despliegue de sus talentos, fue siempre bloqueado para alcanzar un puesto en la alta jerarquía eclesiástica; de manera que, formado e incorporado a la sociedad colonial entre 1790 y 1804, lo frustraron varias veces entre 1807 y 1813; hechos que estimularon su convicción de cambiar violentamente el sistema por medio de la emancipación y a soportar su consecuencia: el martirio —entre 1813 y 1819—, cuando desapareció sin saberse hasta ahora la fecha exacta de su muerte.

Pero poco después de su desaparición física, desde 1829 hasta 1970, casi cuarenta escritores de diez nacionalidades han recogido —fragmentariamente— las huellas de su estela excepcional. Aquí, aparte de transcribir algunas, hablaremos de su debut político, lo relacionaremos con su coetáneo Miguel Larreynaga y subrayaremos su formación y méritos intelectuales y espirituales, antes de resumir su significación histórica.

Por otra parte, su pensamiento —integrado por ideas teológicas, pedagógicas, de justicia social y políticas— y la serie de anécdotas forjadas sobre su condición de indígena proyectan, en forma lapidaria, reflexiones de raíces bíblicas como el epígrafe de este resumen y leccio-

nes de humana igualdad, como la siguiente anécdota que ha referido Nicolás Buitrago Matus. Un jueves de corpus el obispo de León, Nicolás García Jerez, seguido de su vistoso cortejo, salió de Catedral y se encontró con Tomás Ruiz en el atrio de la parroquia de Subtiava, removiendo unos huesos recién exhumados para trasladarlos al cementerio; al verlo, le preguntó llamándole con ánimo despectivo "padre indio".

—*¿Qué haces allí, Padre-indio?*

—*Tratando de encontrar en estos huesos* —le respondió— *la diferencia entre el indio y el blanco.*[1]

II. HUELLAS RECOGIDAS POR LOS HISTORIADORES

A Ruiz se le conoce bastante por haber colaborado en la fundación de la Universidad de León. Y un poco por su talla intelectual. Un viajero inglés, el primer estudioso que reconoció su importancia, señala en un artículo traducido al español en 1829 que, en la provincia de Nicaragua, "*había cultivado las letras con fruto*".[2] Medio siglo más tarde, un historiador nicaragüense es más expresivo en su discurso de apertura de la sociedad científico-literaria *El Ateneo*, de la cual era su Presidente: "*Aquí* (en León, decía) *esparció la fecunda semilla de su ingenio el doctor Tomás Ruiz. . . que se hizo admirar en su tiempo como orador elocuentísimo y como persona de variada instrucción*".[3]

Por su lado, el chileno José Toribio Medina le dedica en su monumental obra *La imprenta en Guatemala*, de 1910, más páginas que a cualquier otro centroamericano;[4] y el español Marcelino Menéndez Pelayo alude sólo a tres nicaragüenses en su *Historia de la poesía hispanoamericana*, publicada el año siguiente: al autor del primer libro de versos —Francisco Quiñones Sunzín—, al ineludible Rubén Darío y a Tomás Ruiz:

> El 27 de agosto del mismo año (1800) —escribía—, un discípulo del P. (Fray Matías de) Córdoba el bachiller D(on) Tomás Ruiz, sostuvo en la misma Universidad (de San Carlos, en Guatemala) el primer acto público de Retórica y Elocuencia, haciendo, entre otras cosas, el análisis de las tres oraciones de Cicerón pro Marcelo, pro Lege Manilia y pro Milone.[5]

Volviendo a sus compatriotas, el filólogo Mariano Barreto lo coloca en 1921 entre las más altas figuras del país, precediendo las de Máximo Jerez y Rubén Darío;[6] posteriormente, otro historiador, por tradición oral, lo llama *célebre predicador* y agrega que había pagado "*con creces la enseñanza recibida*".[7] Y uno más, penetrando en la

1. Nicolás Buitrago Matus: *León, la sombra de Pedrarias.* Suplemento de *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*, Núms. 22-45, julio, 1962 a junio, 1964, pp. 13-14. En adelante, abreviaremos la revista citada con la sigla *RCPC*..
2. Conde de Pechio: "Bosquejo histórico de la República de Centro América", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Guatemala, Año XXV, Tomo XXV, marzo-junio, 1951, p. 39.
3. Tomás Ayón: "Discurso de apertura. . .", en *El Ateneo*, Año 1, Núm. 1, septiembre 1, 1881, p. 5.
4. Véase a José Toribio Medina: *La imprenta en Guatemala*, (2a. ed.). Volumen I. Guatemala, Tipografía Nacional, 1960, pp. 283, 324, 334 y volumen II (Idem), pp. 404, 418 y 445.
5. Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de la poesía hispanoamericana.* Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Santander, Aldus, 1948, p. 183. (Tomo XXVII de la Edición Nacional de las Obras Completas de Menendez Pelayo).
6. Marianao Barreto: *Política, religión y arte.* Tomo III. León (s.i.), 1923, p. 145.
7. Juan de Dios Vanegas: "Bosquejo histórico de la Universidad de León", en *Album del Centenario de la Histórica Universidad de León, Nicaragua.* 1914. Managua, Tipografía Nacional (1915), p. 74.

atmósfera ideológica de la Universidad de León, lo distingue como el único eclesiástico *"con inquietudes reformistas conocidas"*.[8]

Otros, todos contemporáneos, repiten a su manera los mismos datos; letrado de elocuencia y palabra destacadas, poseedor de un grado académico, sacerdote y reformista ideológico; nos referimos a Leonardo Montalván,[9] Arturo Aguilar[10] y Mariano Fiallos Gil.[11] Más los dos primeros apuntan en él, asimismo, su carácter de partidario decidido de la independencia. Al mismo tiempo que se lamentan de no haber escrito más sobre "esta gran personalidad nicaragüense", Aguilar agrega: *"Su nombre como tal no solo brilló en Nicaragua, sino que recorrió, en alas de la Fama, todo el istmo centroamericano. . .*[12]*"*. Más explícito que los anteriores, Alfonso Valle lo denomina *"prócer del primer levantamiento de la independencia en Nicaragua"*.[13] Por lo tanto, dos elementos más, el renombre a nivel del antiguo Reino de Guatemala y el carácter de pionero independentista, hay que añadir a las huellas dejadas por Ruiz e incorporadas por los historiadores a sus trabajos.

Como se ve, no se trata de exhumar a un muerto definitivo, ni de inventar a un prócer, a un héroe independentista, porque eso —y mucho más— fue Tomás Ruiz y lo sería para muchos si leyeran las páginas dispersas de nuestra historia. Si se sintieran motivados —como fue nuestro caso— por las primeras páginas de Ruiz aparecidas entre nosotros: la "Solicitud de indulto" recogida por Orlando Cuadra Downing en su antología del pensamiento nicaragüense.[14]

Sin embargo es indudable que, hasta 1971, el nombre de Tomás Ruiz se oía muy poco en Centroamérica, aunque se conocía una silueta en bajo relieve de su figura, perteneciente al monumento de la independencia erigido por el gobierno de Guatemala.[15] También algunos historiadores guatemaltecos —Alejandro Marure, José Mata Gavidia, Arturo Valdés Oliva, Severo Martínez Peláez, etc.— habían valorado su significación independentista y otros costarricenses no ignoraban su importancia eclesiástica y en el desarrollo de las ideas en Centroamérica, mas su conocimiento era limitado y fragmentario. Faltaba, pues, quien reuniera esas huellas, investigara otras desconocidas entonces y, con amorosa dedicación, les diera forma en un trabajo especial y reivindicador.

Así comenzamos a preguntarnos: ¿Cuál es el movimiento a que alude Alfonso Valle, cuyo testimonio transcribimos atrás? ¿La insurrección de León en 1811 o la de Granada en ese mismo año y proseguida en el siguiente? Ninguna de los dos, sino el alzamiento de El Viejo —desconocido, a pesar de que se encuentra detallado, desde hace casi un siglo, en la primera historia oficial de Nicaragua: la de Tomás Ayón.[16] Veámoslo.

8. José Coronel Urtecho: *Reflexiones sobre la historia de Nicaragua.* Tomo II; La guerra civil de 1824. León, Editorial Hospicio, 1962, p. 229.
9. Arturo Aguilar: "Pbro. Doctor Tomas Ruiz", en *Hombres de la Independencia de Nicaragua y Costa Rica.* León, Tipografía La Patria, 1940, p. 113.
10. Leonardo Montalbán: *Historia de la literatura de América Central.* Epoca colonial. San Salvador, Talleres Tipográficos del Ministerio de Educación Pública, 1931, p. 164.
11. Mariano Fiallos Gil: "Introducción al proceso cultural centroamericano", en *Ventana. Cuadernos Universitarios,* León, Año I, Núm. 1, segundo trimestre, 1964, p. 44.
12. Arturo Aguilar: "Pbro. Doctor Tomás Ruiz", art. cit.
13. Alfonso Valle: "Interpretación de nombres geográficos indígenas de Nicaragua", en *RCPC* Núm. 56, mayo 1965, libro del mes, p. 48.
14. Orlando Cuadra Downing: "La voz sostenida. Antología del pensamiento nicaragüenses", en *Revista Conservadora,* Núm. 2, septiembre, 1960, pp. 20-21 del suplemento correspondiente.
15. En el segundo piso del Archivo General del Gobierno de Guatemala, llamado luego de Centroamérica.
16. Tomás Ayón: *Historia de Nicaragua.* Tomo III. Managua, Tipografía de "El País", 1889, pp. 346-347. Este texto, que se basaba en documentación

A principios de 1805, secundado por Fr. Antonio Moñino, Ruiz divulgaba en los pueblos de Chinandega, entre indios y mulatos, *doctrinas revolucionarias;*[17] instigador del desorden y la rebelión, residía en El Viejo y, con el mismo fraile, promovió un movimiento contra las autoridades españolas.

El *grave* suceso, por usar el adjetivo de Ayón, fue de esta manera: Calixto Robledo, Subdelegado de El Viejo, delató a una india fabricante de cususa (o aguardiente de caña) ante el Gobernador Intendente José Salvador.[18] Este pidió a los alcaldes indios el traslado de la india a León. Pero un motín popular, integrado en su mayoría por naturales, lo impidió. A su vez, los mismos elementos acusaron a Robledo de un delito y lograron destituirlo.

Hasta aquí Ayón, quien estima este hecho como un triunfo doble porque, a causa de la agitación de Ruiz que lo hizo posible, alentó a otros pueblos que tomaron parte en los primeros conatos a favor de la independencia.[19] Sin embargo, no creemos que solamente por ese hecho —sin duda con menos repercusión de la que le da Ayón— Ruiz merezca el carácter de prócer centroamericano; aunque para entonces tenía claros propósitos anti-monárquicos,[20] el suceso de El Viejo fue, apenas, su debut político: el punto de partida de su actividad independentista.

Más aún: aunque su participación en el alzamiento de El Viejo haya tenido, de hecho, el sentido que le atribuye Ayón, Ruiz al parecer la sustentó teóricamente dentro del orden colonial. En efecto, Gene A. Müller ha descubierto que aprovechaba su conocimiento de las Leyes de Indias, en ayuda de los indígenas de El Viejo y sus alrededores, para que promoviesen litigios jurídicos contra los tributos injustos y el pago de los diezmos a la Iglesia.[21] Añade Müller que Ruiz había persuadido al Capitán General y Presidente de la Audiencia de Guatemala, Antonio González Molinedo y Saravia, a que destituyera al comisionado de esos impuestos en El Viejo y a que censurara al Gobernador de Nicaragua José Salvador.[22]

> La defensa de Ruiz en pro de los derechos de los indios —escribe— armonizaba con el espíritu y el contenido de las leyes de Indias que categóricamente eximían a los indios del pago de los diezmos. Sin embargo su buen éxito, indudablemente, ofendió a los intereses de las autoridades civiles y eclesiásticas ganándose la reputación de perturbador del orden [23]

En conclusión, Ruiz funcionaba integrado al sistema colonial, tra-

tenida a mano, fue la fuente de Salvador D'Arbelles (*Du Lamercier*) en *Corinto a través de la historia.* Corinto, Imprenta Saballos, 1933, p. 124 y de Arturo Aguilar ("Pbro. Doctor Tomás Ruiz" para referir la actividad independentista de Ruiz, aspirante a que —según Aguilar— "*el pueblo sacudiese el pesado yugo de la tiranía peninsular*".

17. Ambos religiosos —según Tomás Ayón (*Historia de Nicaragua,* Op. cit., p. 346)— eran "*propagandistas de doctrinas revolucionarias*".
18. Tomás Ayón: *Historia de Nicaragua,* Op. cit., p. 347. La india se llamaba Antonia Florencia.
19. Id.
20. Id., quien dice claramente que Ruiz y Moñino expresaban "opiniones contrarias al dominio de España en América". Véase también el artículo de Alberto Medina: "El primer empleado colonial destituído", en *Efemérides nicaragüenses.* 1502-1941; en la página 229 el autor afrima, sin duda basado en Ayón, que los dos curas "*hablaban de libertad, de emancipación y de republicanismo*".
21. Gene A. Müller: "La formación de un revolucionario centroamericano en el siglo XIX", en *R.C.P.C.* Núm. 154, enero-marzo, 1977, pp. 22-23 y reproducido en *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación,* Núm. 17, mayo-junio, 1977, que es el texto que citamos en su página 27.
22. Id.
23. Id.

tando de corregir sus abusos y defendiendo a los suyos en virtud de su formación: ésta, pues, le permitía enfrentarse a dicho sistema y comenzar a conocerlo íntimamente.

IV. MIGUEL LARREYNAGA, NO: TOMAS RUIZ, SI

Como se dijo, Ruiz fue prócer por su compromiso radical con la independencia, actitud que está enteramente de acuerdo con la acepción hispanoamericana de prócer. Este vocablo, en opinión de un especialista en lexicografía, tiene un significado especial entre nosotros, ausente en los diccionarios: "*padre de la patria, padre de nuestra nacionalidad, forjador de nuestra independencia política. . . el que conjuró, tramó, se insurreccionó, peleó o suscribió el acta de la independencia, ese es prócer*".[24]

Y Ruiz —con otros de su misma capa social e ideología, poco conocidos— se entregó con ánimo admirable, heroico, a la causa de la independencia, habiendo sufrido terrible cárcel por ella. En cambio otros —muy conocidos y casi los únicos difundidos en las conmemoraciones cívicas— fueron aceptados como próceres sólo por estar presentes en la proclamación cuando decidieron arreglar con las autoridades de la monarquía española la independencia de la misma. Fue el caso de Miguel Larreynaga.

Por eso estimamos lógico relacionar a estas dos figuras nacidas en la misma provincia, de formación intelectual muy semejante y que, sin embargo, presentan dos imágenes históricas distintas por haber tomado actitudes también disímiles ante la independencia. Cabe, pues, preguntarse por Larreynaga, el más célebre de los nicaragüenses coetáneo del proceso de la emancipación centroamericana en la ciudad de Guatemala, el lugar donde se escenificó.

¿Satisface Larreynaga la acepción hispanoamericana de prócer ya señalada? El no tramó ni ofrendó su vida por la causa de la independencia, como Ruiz; sino todo lo contrario: procesó criminalmente a uno de los primeros y más grandes próceres, Simón Bergaño y Villegas[24a] y siempre dio pruebas de haber sido un fiel vasallo de *Su Majestad*. Tampoco firmó el acta el 15 de septiembre, aunque en realidad no podía firmarla por pertenecer a la Audiencia de Guatemala, siendo en ese momento uno de sus Oidores, o sea, un burócrata monárquico[25]. Sigamos, pues, los pasos de su carrera en ese sentido.

Antes, sin embargo, apuntaremos que no somos los primeros en cuestionar su carácter de prócer. Ya lo había hecho Sofonías Salvatierra al hacer ver que la participación de Larreynaga en la proclamación de la independencia fue su "*única actitud ostensible*".[26] Puesto que, de

24. Enrique Peña Hernández: "Columna lexicográfica. Prócer", en *La Prensa*, 20 de septiembre, 1970.

24a. Véase a Arturo Valdés Olivas: "Nuestro mártires. . .", en *R.C.P.C.*, *Núm.* 96, septiembre, 1948, p. 40. Allí se lee: "Ya (. . .) parece indusable que las acciones decisivas en favor de la independencia de la América Central se iniciaron en el año 1808, precisamente en esta ciudad, sede de la Capitanía General. Y esas acciones las inició un poeta y profundo pensador originario de Escuintla, cuyo nombre era Simón Bergaño y Villegas. El juicio que se siguió en su contra y que forma parte del tesoro que guarda nuestro Archivo General de la Nación expresa en su carátula: *Reservado. Criminales. Indiferente. 1808. No. 71* (testado) *74. Sobre averiguar la conducta de Don Simón Villegas al punto de estado de insurrección que se recela en esta capital. Dtor. Miguel Larreynaga. Essno Calvo. El juicio criminal está compuesto de 30 hojas, y se cierra con los siguientes conceptos:* "Y lo firmo expresando haber procedido fiel y legalmente. . . Según su inteligencia de que doy fe. Miguel Larreynaga. Calvo".

25. Lo que hizo fue juramentar la independencia, al día siguiente, en su calidad de miembro de la Junta Provisional Consultiva —creada por el acuerdo octavo del acta— y representando a su provincia de origen.

26. Sofonías Salvatierra: *Contribución a la historia de Centroamérica.* Mono-

acuerdo con el mismo historiador, durante los hechos anteriores a la proclamación "*observó una conducta amanerada y discreta frente a las autoridades coloniales en aquellos años en que tantos otros se jugaron la libertad de promover la emancipación política de Centroamérica. Es verdad que tuvo diferencias con González Molinedo y con Bustamente y Guerra* —concluye Salvatierra después de examinar la documentación de Larreynaga en el Archivo General de Indias—, *pero por causas de otro orden*".[27] Y es cierto: en 1800 se nicia en los cargos públicos como Relator interino de la Audiencia, en octubre de 1802 se le nombra Asesor de Guerra del Escuadrón de Sonsonate y en 1805 desempeña las funciones de Defensor de Bienes Intestados, Juez de Relación de la Audiencia y Abogado Relator de la Junta Superior de Hacienda.[28]

Por otra parte, de 1809 data la primera recomendación a la Corona, promovida por él mismo, para una plaza togada del Reino. En 1803 tres cartas más, dirigidas por el Obispo de Nicaragua Nicolás García Jerez, El Ayuntamiento de Guatemala y el Oidor Juez General de Bienes Difuntos respectivamente, insisten en recomendarlo; él también pedía que se le nombrase para la Audiencia de Quito.

Conseguida su plaza de Oidor en la Audiencia de Guatemala en 1814, se le anuló al poco tiempo por una diferencia con el Presidente de la misma y Capitán General, quien informó que su conducta no era de las mejores y sacó a luz "*su nacimiento humilde, pues era hijo de platero*"[29] y que "*se le creía mulato*" y "*tenía intimidad y relaciones con personas sospechosas*"[30] Como lo último no era cierto, Larreynaga se empeñó en conseguir de nuevo su puesto; para lograrlo, marchó en viaje de intriga a la corte española y allí no sólo obtuvo el cargo perdido sino uno más alto: el de Intendente Honorario de la Provincia de Nicaragua.[31]

De manera que hasta el 15 de agosto de 1821, fecha de su regreso a Guatemala, se distinguió por su lealtad monárquica. No otro objetivo tuvo el atestado de buenas notas y méritos que le había extendido el Ayuntamiento de Guatemala el 5 de mayo de 1818. En ese documento se destaca que "*en las pasadas conmociones* (se aludía a la conjuración de Belén) *expresó constantemente la fidelidad al Rey y las opiniones más sanas, sin que en nada se le haya complicado, por lo cual se ha merecido el concepto de las autoridades, del público y de todo el Reino, estimándolo por un hombre de bien, un letrado distinguido y un fiel vasallo de Su Majestad*".[32] Y también en la relación de sus méritos, redactados por el secretario español José Solana, constaba que Larreynaga donó a la Corona "*dos zurrones o sobornales de añil de a ciento y*

grafías documentales. Tomo II. Managua, Tipografía Progreso, 1939, p. 490.

27. Id.
28. Juan Felipe Toruño: "Larreynaga, Miguel", en *Diccionario de literatura latinoamericana.* América Central. Segundo tomo. Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Washington, Unión Panamericana, 1963, p. 213.
29. AGIS, Leg. 504, f. 1 v.
30. Id.
31. "Dn. Miguel Larreynaga, Ministro de la Audiencia de Guatemala. Título de Intendente de Provincia Honorario", en AGIS, Leg. 440 que, en parte, dice: "*. . .mandó a todas las autoridades civiles, militares y eclesiásticas y otros cualesquiera personas* —se dirigía al rey Fernando VII a Larreynaga— *que os hagan y reconozcan por tal Intendente honorario de Provincia, guardándoos y haciendo se os guarden todas las honras, preminencias y exenciones declaradas a esta clase de destinos, con la precisa calidad de satisfacerlo que corresponde al derecho de la media cuota por lo honorífico de esta gracia, con más el diez y ocho por ciento de su conducción a la Península. Y mando al Superintendente de la Hacienda Nacional de Guatemala, que por sí ó por la persona que para ello comisionare tome y reciba de vos el juramento prescrito por la constitución política de la monarquía. . .*".
32. Citado a Jorge Eduardo Arellano. "El mito de Larreynaga" *(La Prensa)*, Managua.

cincuenta libras cada uno" y en "*otros actos manifestó decididamente su adhesión a la justa causa del Rey, y en especial a un discurso que pronunció siendo presidente de la Academia de Derecho práctico el año de mil ochocientos dos*".[33]

Pasando a su participación en el 15 de septiembre de 1821, conviene establecer que no pronunció ningún discurso. El ni siquiera era orador experimentado: así lo revela uno de sus contemporáneos al afirmar que el leonés Manuel Barberena "*como orador era tan fecundo como Valle; pero sobrepujaba al señor Larreynaga, quien no se había ejercitado mucho hablando en público.*"[34] Más aún: ninguno de los testigos presenciales del acto de proclamación —Alejandro Marure, Manuel Montúfar y Coronado, Miguel García Granados y Pedro Molina— dicen nada de ello. Lo de su discurso decisivo a favor de la independencia, en oposición a Valle, fue invento, sueño, de José Dolores Gámez.[35]

Hasta el máximo estudioso de Larreynaga, Eduardo Pérez Valle, reconoce este invento: "*Puede (. . .) establecerse* —afirma— *que el que haya sido Larreynaga el principal oponente de Valle, no es sino una inexactitud que se han quedado repitiendo nuestros escritores sólo porque su música resulta deleitosa a nuestra vanidad nacional. . . Larreynaga no fue el fogoso líder que soñara Gámez para presentarlo a los ojos deslumbrados de la juventud*".[36] Su imagen de prócer encendido, pues, se derrumba.

Lo que tuvo Larreynaga, para ser considerado muy posteriormente auténtico prócer, fue suerte: haber sido el único nicaragüense que estaba en la histórica sesión y haberse inclinado, con más de veinte autoridades de la Capitanía General de Guatemala, a la independencia convenida —arreglada de antemano— por criollos y españoles. En el fondo siguió la línea criolla de los próceres independentistas: era partidario de la anexión a México como lo demostró el 5 de enero de 1822 al firmar el acta de dicha anexión y servir luego al Imperio Mexicano.

Larreynaga, pues, se plego al criollismo: a la concepcion reaccionaria de la independencia; como a Valle, lo que a él más le interesaba era conservar sus cargos públicos. Es prócer —no lo negamos— *en el sentido criollo* como el marqués de Aycinena, los Larrave, el mismo Gavino Gaínza y otros funcionarios. Pero no lo es realmente *en el sentido liberal*, revolucionario para la época, como lo fueron entre otros Bergaño y Villegas, los Bedoya, Pedro Molina y Tomás Ruiz.

Sus méritos residen, más bien, en su obra de humanista neoclásico, de científico y recopilador de leyes, de catedrático; en fin, de sabio.

Los nicaragüenses, para concluir, tenemos dos próceres: uno oficial, de salón, falso, exaltado cívicamente cada año; otro desconocido, heroico y verdadero que espera el futuro para ser reconocido. Nosotros sólo preparamos ese reconocimiento.

33. José Solana: "Méritos y servicios del licenciado don Miguel Larreynaga", en *R.C.P.C.*, Núms. 84-85, septiembre, 1967, p. 40.
34. V. Rodríguez: "Biografía de los licenciados don Miguel Larreynaga y don Manuel Barberena", en *Frutos de nuestro nuestro* (188), reproducida en *R.C.P.C.*, libro del mes, Núm. 123, diciembre, 1970, p. 34.
35. Este, pues, escribió: "Siguieron en el uso de la palabra algunos otros *gazistas* que apoyaban a Valle; pero luego se levantó el erudito nicaragüense don Miguel Larreynaga, y con su palabra de fuego combatió valientemente la idea de todo aplazamiento, equivalente en aquella ocasión a la muerte de la idea redentora proclamada en aquel memorable día (*Historia de Nicaragua*, Managua, Tipografía de "El País", 1889, p. 328). Tal es el párrafo que impulsó el que se le haya exaltado como prócer porque la influencia historiográfica del historiador liberal fue muy importante al funcionar durante más de medio siglo. Todo libro de texto, a nivel de enseñanza primaria ó secundaria, se calcaba en el suyo; y la exaltación de Larreynaga, hermosa para fortalecer la conciencia nacional, no podía dejar de eludirse.
36. Eduardo Pérez Valle: *Larreynaga: su tiempo y su obra.* (Managua) Editorial Nicaragüense (1965). p. 22.

V. ESTUDIOS Y SERVICIOS ECLESIASTICOS

Tan importante —y acaso por varios motivos— que la de Larreynaga, la formación académica de Ruiz fue una de las más completas de su época y una de las pocas que de hecho podían realizarse. ¿Cómo? Dentro de la Iglesia, institución en la que se refugiaban vocaciones tanto sacerdotales como intelectuales[37] y, algunos, de procedencias sociales diversas, por ejemplo descendientes de criollos empobrecidos[38] y de indios ricos y nobles. Uno de éstos fue el caso de Ruiz, a quien hemos visto hasta ahora en El Viejo, a los treintidós años, infundiendo "*el espíritu de desobediencia contra* (sic) *los empleados coloniales*"[38a] después de haber obtenido a los veintiséis y veintisiete, respectivamente, la licenciatura y el doctorado en derecho canónico, por citar sus principales grados académicos.

Nacido el 10 de enero de 1777, era hijo legítimo de Joaquín Ruiz y Lucía Romero, indios naturales del pueblo de Chinandega.[39] Desde sus tiernos años —como diría él mismo— "*se dedicó al estudio de las ciencias y al servicio del altar*"[40] gracias al obispo de Nicaragua, Juan Félix de Villegas, su protector, por el cual había ingresado al Seminario de León. Allí, permaneciendo cuatro años y tres meses, estudiaba Latín y Filosofía aprovechadamente y asistía como seminarista a la Iglesia Catedral hasta recibir, de manos del mismo prelado, "*la primera tonsura y quatro órdenes menores*".[41]

Villegas, ascendido al arzobispado de Guatemala, lo llevó a la capital del Reino donde Ruiz obtuvo, a los diecisete años, el grado menor de Bachiller en Filosofía[42] y cursó los estudios de Sagrados Cánones, Leyes e Instituta, terminándolos con los grados de Bachiller en ambos derechos —civil y canónico—.[43] Residiendo gran parte de 1799 y de 1800 en León, pasó de nuevo a Guatemala, siendo ordenado en 1801 —otra vez en León— por el obispo José Antonio de la Huerta y Caso.[44] Y de regreso por tercera vez a Guatemala, a mediados de 1803, fue investido de licenciado y, a principios de 1804, de doctor. Uno de los temas desarrollados por una hora durante su examen de licenciatura, en el salón de actos de la Real Universidad de Guatemala, fue el de que "*los estudios de las humanidades son siempre útiles a los varones eclesiásticos y es necesario que siempre existan*".[45] Y el de doctor se tituló: *¿A quiénes deben mayores beneficios los indios: a los sucesores de Pedro o a los Reyes Católicos?* presentado impreso en latín.[46] Fue

37. Véase el apartado "clérigos e intelectuales", en José Coronel Urtecho: *Reflexiones sobre la historia de Nicaragua*. Tomo I: Alrededor de la independencia, León, Editorial Hospicio, 1962, pp. 184-195.
38. Acerca de criollos arruinados que ingresaban en la Iglesia informa Severo Martínez Peláez:: *La patria del criollo*, Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca (1a. reimp.) Guatemala, Editorial Universitaria, 1971, p. 332.
38a. Tomás Ayón: *Historia de Nicaragua*, Op. cit., p. 347.
39. LETRAS TESTIMONIALES, f. 1. Por el dato consignado en este documento de que el 20 de noviembre de 1807 Ruiz tenía "treinta años, diez meses y diez días", averiguamos su fecha de nacimiento. Además en nuestro artículo "Tomás Ruiz nació en Chinandega" (*La Prensa*, 5 de noviembre 1977) citamos, como pruebas documentales de su nacimiento, CANONES RUIZ, f. 1, SOLICITUD CANONGIA, f. 1 y la exposición de José Salvador, fechada el 23 de ctubre de 1863, en la que afirma: "*Tomás Ruiz, natural del pueblo de Chinandega*", transcrito en Sofonías Salvatierra: *Contribuciones a la historia de Centroamérica*, Op. cit., tomo II, p. 236.
40. SOLICITUD CANONGIA, f. 1.
41. LETRAS TESTIMONIALES, f. 1. v.
42. ". . .según las constituciones a título de suficiencia". Id.
43. Id.
44. Id. f. 1 v: allí se dice que Huerta y Caso le confirió "los (sic) sagrados órdenes hasta el presviteriado en el año ochocientos uno".
45. Id.
46. Cánones Ruiz, f. 9 v.

Ruiz, pues, el primer indígena que alcanzó el doctorado en Centroamérica.[47]

VI. LABOR UNIVERSITARIA

También mucho más significativa que la de Larreynaga, la experiencia universitaria de Ruiz puede enfocarse desde cuatro puntos de vista: a) como estudiante efectivo y poseedor de todos los grados que podían obtenerse en la colonia, ya visto en los dos apartados anteriores; b) como catedrático no común y funcionario superior durante más de un lustro; c) como uno de los fundadores de la Universidad de León; y d) como mentalidad ilustrada, divulgadora de una corriente intelectual moderna, y reformista en materia de enseñanza, al igual que el costarricense José Antonio Liendo y Goicoechea, pero sin el éxito de éste. Detallemos los tres últimos aspectos.

Al concluir sus grados menores en Guatemala, Ruiz comenzó a impartir clases a los veintiún años en el Seminario Conciliar de León; del 23 de febrero de 1799 data la tarja con que concursó en las oposiciones para obtener la cátedra de Filosofía de ese establecimiento.[48] De manera que no inició su carrera de catedrático con un simple nombramiento, sino ganándosela con su capacidad tal como lo ordenaban los reglamentos. Pero —por motivos que ignoramos— no estuvo mucho tiempo en ese cargo porque el 27 de agosto de 1800, de nuevo en Guatemala, lo vemos disertando sobre Retórica y Elocuencia como discípulo de Fr. Matías de Córdoba, futuro independentista, en la Universidad de San Carlos. Por primera vez presentábase en Centroamérica ese tipo de acto en el cual Ruiz analizó entre otros asuntos, además de la parte doctrinal, "*el elogio dicho a César por la vuelta de Marcelo*", "*la oración a favor de la ley Manilia*" y "*la defensa de Milón*".[49] La representación fue exitosa y le valió a Córdova calurosos elogios: el redactado en *La Gaceta* pudo haber tenido también de sujeto al expositor, igualmente "*acreedor de la gratitud universal por su literatura y digno por sus amables prendas de un puesto brillante, donde con mayor aceptación pueda desplegar brillantemente sus talentos*".[50]

Ese despliegue libre de sus talentos lo llevó a cabo Ruiz en el mismo Seminario de León, donde había aprendido sus primeras letras; primero de 1801 a mediados de 1803 y luego de 1804, ya graduado de licenciado y doctor, hasta por lo menos 1807. Durante esos años, aparte del cargo de Vice-Rector que le había conferido el obispo José Antonio de la Huerta y Caso,[51] se hizo cargo de la misma cátedra de Filosofía que abarcaba las matemáticas. Por ello, sin contar alimentación y celda, recibía la dotación de doscientos pesos anuales;[52] enseñaba a *Condillac* en Lógica, al *Lugnudense* en Metafísica, *a Lails* en Aritmética y Algebra, y *a Almeida* en Geometría y Física.[53]

No pocos frutos cosechaba en su magisterio. Uno de tantos fue el acto, efectuado el 7 de febrero de 1803 en el Seminario, durante el cual sus alumnos Félix Pedro de Avilés, José Dolores Calvo, Desiderio de la Quadra y Juan de los Santos Suazo sostuvieron algunos puntos de

47. Constantino Láscaris, p. 302.
48. José Toribio Medina: *La imprenta en Guatemala*, Op. cit., vol. I, p. 334.
49. Ramón A. Salazar: *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala.* (Epoca colonial). Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1951, vol. II, p. 241.
50. Citado en Id.
51. Véanse LETRAS TESTIMONIALES, f. 1. v.
52. TESTIMONIO GRADOS COLEGIO TRIDENTINO, f. 1. v.
53. Id.

Condillac en Lógica, varios generales de Metafísica, la existencia de Dios y la incorporeidad del alma.[54] Y fue tal su categoría que *La Gaceta* lo registró haciendo ver que tanto el director y el sustentante Suazo eran indios puros.[55] El entonces Deán de la diócesis de León elogiaba en 1807 su actividad docente al verlo desempeñar con esmero y exactitud la cátedra de Filosofía, poner como prueba "*a los discípulos que repetidas veces ha presentado a exámenes públicos*" y enseñar por un año "*no obstante esta ocupación*" (la de catedrático de Filosofía) "*la cátedra de Retórica sin más interés que el de que la juventud progresase en las letras*".[56]

Pasando al segundo aspecto, a fines del último año citado y residiendo en Guatemala donde acababa de licenciarse, Ruiz colaboró para elevar a rango universitario el Seminario de León del cual había sido —y lo seguiría siendo después— catedrático y Vice-Rector. Fresco estaba el hecho de que él, un indio, había obtenido un grado mayor lo cual era raro, casi extraordinario, en la época colonial.[57] Así lo aclaró el Intendente de Nicaragua, José Salvador, en su exposición del Seminario el 23 de octubre de 1803: los cursantes, una vez autorizada la facultad de conceder los grados de bachiller y licenciado, decía, no se verían "*en la necesidad de ocurrir a esa capital*" (Guatemala), añadiendo que carecían de ese beneficio:

> Muchos pobres jóvenes, que aunque de muchas luces y talentos, son escasos de facultades y con singularidad los indios, que al paso de tener encargada su Magestad su ilustración desde la conquista, a causa de su miseria no se tiene noticia de que de esta provincia se haya graduado alguno en la Universidad, más que el licenciado Don Tomás Ruiz, natural del pueblo de Chinandega, malográndose muchos ingenios de éstos que cultivándose serían útiles a la Iglesia y al Estado.[58]

Incorporado, pues, como catedrático sustituto de la Universidad de San Carlos, suscribió con sus demás compañeros el dictamen que decidió aquélla elevación. Un historiador, a propósito, escribe: "*. . .a los esfuerzos de este ilustrado nicaragüense* (Tomás Ruiz) *se debió en gran parte la buena acogida que dio el Real Claustro* (de la Universidad de San Carlos de Guatemala) *al feliz pensamiento del Rector Ayesta, y el dictamen favorable que dirigió* (el mismo Claustro) *al Presidente del Reino acerca del establecimiento de la Universidad de León*".[59]

Ese dictamen, con fecha del 9 de noviembre de 1803, se debía por tanto a él; tenemos, entonces, que a la idea y a las efectivas gestiones de Rafael Agustín Ayesta, en primer lugar, y a la decisiva palabra de Ruiz, en segundo, se debe originalmente la creación de la Universidad nicaragüense.[60] El promotor de ésta, o sea su primer fundador, fue secundado por nuestro biografiado que merece el título de segundo fundador de la misma.[61] Más aún: a él mismo le tocó, el 16 de mayo de

54. Ramón A. Salazar: *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*, v. I, p. 40.
55. Id.
56. LETRAS TESTIMONIALES, f. 1.
57. Aunque a unos pocos —los descendientes de indios ricos y nobles— se les permitía la aspiración a la Universidad, casi nadie alcanzaba los grados mayores.
58. TESTIMONIO GRADOS COLEGIO TRIDENTINO, f. 15 y v. 16; este documento establece el lugar de nacimiento de Ruiz: el pueblo de Chinandega y no el barrio de Subtiaba como afirman todos los que refieren superficialmente su vida; error que, al parecer, proviene de un dato falso de los DOCUMENTOS, p. 58.
59. Tomás Ayón: *Historia de Nicaragua*, Op. cit., p. 236.
60. Juan de Dios Vanegas: "Bosquejo histórico de la Universidad de León", en *Album del centenario de la Universidad de León, 1914*. Managua, Tipografía Nacional (1915), p. 75.
61. Por eso la Universidad Nacional Autónoma, originalmente de León, perduró la memoria de ambos en su "Auditorio Ruiz-Ayestas", pero muchos suponen que ambos apellidos corresponden a una sola persona.

1807, el sermón de gracias por haber recibido el Seminario la facultad de conceder los grados menores.[62]

Pero el más valioso de sus aspectos universitarios es el último: como mentalidad ilustrada; efectivamente: desde sus estudios de filosofía surgió en él la desconfianza por la escolástica, presente en la mayoría de sus coetáneos imbuídos en las ideas de la Ilustración.[63] Uno de ellos era su maestro Fr. Matías de Córdoba, famoso ilustrado. Ya en 1769 Liendo y Goicoechea había impartido el "*primer curso de filosofía, según el sentido moderno*".[64] Por eso Ruiz afirmaba, en su examen de bachiller, que "*para la investigación de la verdad y para la demostración de la misma el método Socrático era más útil que el escolástico*".[65]

Mas este rechazo no se quedaba en eso, sino que trascendía en una inquietud reformista, animada por un espíritu de conciliación entre lo tradicional y lo moderno. Como este punto lo hemos tratado en otro lugar,[66] aquí diremos solamente que Ruiz intentó realizarse en este sentido lográndolo en parte. Durante más de cinco años, con la colaboración de un discípulo de Liendo y Goicoechea, divulgó en el Seminario la corriente de la Ilustración y de esta forma influyó en varios de sus alumnos como Rafael Francisco Osejo. Lo que no llevó adelante, seguramente porque se lo impidieron, fue una reforma de los planes académicos considerada novedosa por las autoridades eclesiásticas. En ella puso todo de su parte hasta el punto de preferir la renuncia al sacerdocio si le obligaban —como pensaron— a retractarse de sus ideas renovadoras.[67]

VII. BIBLIOGRAFIA

Como complemento de su labor universitaria por estar casi toda unida a ella, debemos estimar la bibliografía de Ruiz que se limita a cuatro tarjas y tres pequeños textos. Las primeras le sirvieron para defender los temas de sus grados y participar en unas oposiciones. En efecto, para su bachillerato en Filosofía sostuvo las *Proposiciones philosophicae* contenidas en una tarja orlada a dos columnas e impresa por un lado en el taller de Sebastián Arévalo;[68] para obtener la cátedra de Filosofía en el Seminario concursó también con una hoja orlada e impresa por un lado con estos detalles: *Legionensi Seminario/Diocesis Nicaraguensis. B. D. Oppositionen./Vespertinae Catedra/* (Al pie): *Apud Viduam de Arévalo*;[69] la tarja de su licenciatura consistía en otra hoja orlada de veintiséis por treinta centímetros impresa en una estampeta de cobre de San Jerónimo, obra del grabador Garcí-Aguirre: *Filius Sapiens. . . Cuis in honorem, ipsius exemplo, & doctrina in Can. XI. I. D. XXXVII. B.D. Thomas de Ruiz in oratione praevia ad Lic. demonstrabit: Humanarum litterarum stvdium Ecleciasticis viris utilissimun semper, necesarium saepe existere. In Academia Guatemalensi Die X. mensis Augusti ann. D i. M. DCCCIII*[70] y la de doctorado tenía por tema: "*. . .maicrague*

62. José Toribio Medina: *La imprenta en Guatemala*, vol. II, Op., cit., p. 445.
63. Véase la *Historia de la Universidad de León*. Epoca colonial León, Editorial Universitaria, 1973, pp. 107-117. ("La Ilustración en Centroamérica").
64. Citado en Constantino Láscaris: *Historia de las ideas en Centroamérica*. San José, C.R., Educa, 1970, p. 294.
65. Id., en Id., p. 297.
66. Sobre todo en *Historia de la Universidad de León*, Op. cit., apartado 4.
67. Francisco Paniagua Prado: "Discurso leído a nombre de la Municipalidad de León" en *Albúm del Centenario de la Universidad de León. . .*, Op. cit., p. 103.
68. José Toribio Medina: *La Imprenta en Guatemala*, vol. I, p. 283.
69. Id., p. 334.
70. Id., II, p. 404.

debent beneficia, Petrine succesoribus, and Catolicis Relibus" con esta nota: *Hoc problema discutiendum obtulic Lic. D. Thomas de Ruiz, natione Iundus, cum an inclita Academia Guatemalensi laureaum Doctoralen in Ie Canonico petert.*[71]

Por otra parte, sus otros tres títulos fueron un folleto de cincuenta y tres páginas sobre materias de fe, publicado el 16 de mayo de 1798: *Sacrorum Canorum Theses/ques in gratianimi mommentum./ et;* dedicado al obispo Joannis Felicis de Villegas, que hasta entonces lo había educado, lo firma con su nombre completo en latín: *D(on) Josephus Thomas de Ruiz.*[72] Luego el sermón pronunciado en la capilla del Seminario San Ramón "por el alma del R. P. F. Juan Gómez, religioso de la orden de San Juan de Dios" (1804)[73] y el discurso que pronunció en la misma capilla del Seminario durante la misa solemne que se dijo "*para dar gracias al Altísimo, por haberle concedido S. M. la que de sus cursantes puedan recibir en él los grados menores*"; segunda pieza que en vida dio a luz en español, consta de veinte páginas.[74]

VIII. OBRA ESPIRITUAL

Otro aspecto destacable en su personalidad, sin el cual no puede entenderse completamente, es la dimensión espiritual de su obra; como clérigo entregado a su profesión, tuvo varios oficios en la diócesis de León: Promotor Fiscal y Defensor de Matrimonios antes de 1801[75], Juez de Capellanías y Obras Pías en 1805[76] y, repetidas veces, Examinador Sinodal;[77] todos nombrados por el obispo Huerta y Caso.[78]

Mas su obra propiamente espiritual la ejerció, sobre todo, desde el púlpito y el confesionario; con licencias para predicar y confesar desde 1802[79] deleitaba a los fieles con su fogosidad[80] y su dedicación a las confesiones era —durante cierto tiempo contínua.[81] Véamos lo que dice de él Vílchez y Cabrera después de su regreso a Guatemala a mediados de 1804:

> . . .restituído a esta ciudad (León) con estos honores (los grados académicos mayores) no ha estado en inacción, pues se ha dedicado continuamente en el confesionario y púlpito, pues es excelente orador, predicando igualmente en el Sagrario de esta Catedral y los domingos algunas pláticas morales, sin llevar estipendio alguno en este último ejercicio. . .[82]

IX. DECISION RADICAL

Veamos ahora el resumen de la significación histórica de Ruiz, no sin referir antes su frustración y desengaño del sistema colonial al ser rechazado para una canongía vacante en León entre 1807 y 1808 y

71. Id., 418.
72. Id, I, 424.
73. Localizamos este sermón en la biblioteca del Doctor Juan de Dios Vanegas. No aparece consignado por Medina.
74. José Toribio Medina: *La imprenta en Guatemala*, vol. II, p. 445.
75. LETRAS TESTIMONIALES, f. 1v.
76. Id., f. 1v y 2.
77. Id.
78. Por otra parte, no es cierto —como sostiene Buitrago Matus—, que el obispo Nicolás García Jerez lo nombró su Secretario de Cámara, porque el último tomó posesión en 1810 y desde febrerc de 1809 Ruiz se hallaba en Honduras. Sobre la toma de posesión de García Jerez, véase a Edgar Zúñiga: "Obispos de la diócesis de Nicaragua (Lista completa)", en *Encuentro*, Año II, Núm. 13, 1970, p. 8).
79. LETRAS TESTIMONIALES. f. 1v.
80. Véase el discurso de Paniagua Prado, citado en la nota 67.
81. LETRAS TESTIMONIALES, f. 1v.
82. Id., 1v. y 2.

provocar, en los años siguientes, un conflicto con el Cabildo eclesiástico de la catedral de Comayagua, Honduras, por haber ganado otra canongía en esa ciudad. Como resultado de ello, y a pesar de su triunfo legal en el juicio que desde ciudad de Guatemala había promovido para reintegrarse a la canongía, perdió definitivamente dicho cargo. De ahí que, en gran parte, pensó cuestionar el sistema de una manera avanzada: de acuerdo a la ideología liberal y republicana, en compañía de elementos pertenecientes a su capa social y utilizando la acción armada.

Pero el arzobispo Ramón Cassus y Torres, españolista furibundo y enemigo de la independencia, lo controló eclesiásticamente durante un año (encarcelándolo); pero al fin, a fines de 1813, Ruiz tomó la decisión radical de su vida al dirigir la conjura de Belén. Esta se proponía capturar y distribuir las armas, apresar a los funcionarios civiles y militares, liberar a los indepentistas de Granada —presos desde mediados de 1812—, sublevar las tropas, incautar el tesoro y enviar agitadores a tres regiones indígenas del país. Todo para proclamar, en última instancia, un gobierno independiente en Guatemala y desterrar a los españoles que no lo aceptaran.

La conjura, sin embargo, fue delatada y reprimida. A Ruiz se le condenó al "garrote vil" —pena que consistía en estrangular al reo con un arco de hierro sujeto a un poste fijo—, pero la sentencia no tuvo efecto por la intervención de algunos criollos amigos del condenado; de todas maneras permaneció preso más de seis años, su condición sacerdotal sufrió dos sentencias (una de destierro de la diócesis y otra de suspensión) y fue indultado el 28 de julio de 1817. Mas no salió de la cárcel sino hasta el 13 de diciembre de 1819. Luego pidió autorización para trasladarse a Chiapas para reparar su salud "*muy quebrantada a causa de tantos años de reclusión. . .*",[83] decía a sus cuarentidós años. Pero no sabemos si realmente marchó a Chiapas, a cuyo Provisor eclesiástico pensaba entregarle unas letras demisoriales —el permiso necesario para trasladarse a otra diócesis, obtenida en la de León. Lo cierto es que, para 1821, ya no figuraba en Guatemala. Allí había dejado una estela impresionante que debe incorporarse a la memoria colectiva de Nicaragua. Y es lo que intentamos hacer al resumirla a continuación.

X. RESUMEN

La Rebelión de Tomás Ruiz fue contra el imperio español y su sistema monárquico absolutista. Tras haber asimilado en su juventud las enseñanzas de Fr. Matías de Córdoba, como parte fundamental de su formación, se enfrentó a la sociedad colonial luchando por los suyos y siendo obstaculizado, frustrado en sus aspiraciones personales. Todo ello lo llevó a la acción, convencido de su enérgica pasión republicana. Así, una vez capturado y reducido a prisión, le decía en carta al rey: "*. . .a pesar de su erróneo sistema de gobierno. . .*",[84] lo que constituía un atrevimiento inaudito para la mentalidad monárquica; propugnaba, por lo tanto, por otro sistema: el de la república, idea liberal que lo condujo a la independencia.[85]

A pesar de su ideología política avanzada, en el aspecto religioso era tradicional; es lo que se deduce de sus actividades. Las ideas nove-

83. AGG 2.1 Exp. 659, Leg. 27.
84. SOLICITUD INDULTO, p. 190. El subrayado es nuestro.
85. En Arturo Aguilar: "Pbro Doctor Tomás Ruiz", art. cit., se afirma: "En política el doctor Ruiz, por lo que deseaba *ardientemente la independencia de su patria, y puso su valioso contingente para llevar a cabo ideal tan grande*". El subrayado es nuestro.

dosas que, según un historiador costarricense le costaron una suspensión canónica, no fueron de carácter doctrinal.[86] De esta manera se explica que en la relación del Deán Vílchez y Cabrera de 1807, no se hubiera hallado "*procesado, suspenso, irregular, excomulgado ni entredicho*".[87] No recibió ninguna represalia, pues, al promover el movimiento de El Viejo dos años antes.

Al parecer, tampoco existió en él ningún conflicto de fe. Más bien fue un consumado teísta como lo prueban el examen de Filosofía con sus discípulos del Seminario, en el que se refutaron las doctrinas de los ateístas;[88] y su sermón de *gracias al Altísimo* cuando le concedieron al mismo establecimiento poder conceder grados menores; además expresó su convicción de "*esparcir el grano de la divina palabra*", como él mismo decía.[89]

El el fondo era un clérigo colonial de ideas liberales. *Sacerdote distinguido* lo llamaba, a fines del siglo XIX, un historiador.[90] Perteneciente al clero secular, aparece en los documentos como sacerdote y presbítero del obispado de León, Nicaragua, y desempeñaba sus funciones con auténtico celo apostólico. Bien pudo haber influido, por consiguiente, su vocación evangélica en la acción política radical que encabezaría.

En él se advierte un proceso ideológico: su mentalidad ilustrada —formada en las aulas universitarias de Guatemala— era la base de su fe liberal. Para doctorarse en Sagrados Cánones, en 1804, había hecho una apología del sistema monárquico, lo cual revela que en ese año, al menos públicamente, pasaba por un fiel vasallo. Pero pronto dejaría de serlo. Así lo probaría al año siguiente cuando realizó labor de agitación en El Viejo contra las autoridades coloniales iniciando su actividad política.

Ahora bien: como ya fue apuntado, no representaba a la clase indígena porque pertenecía a la capa media alta urbana; mas pensaba reivindicarla. Comprendía la situación del indio común y llegó a referir, con sus propias palabras, "*el abatimiento en que se hacen subsistir* (a) *los indios*".[91] Y de todo ello tenía absoluta conciencia, no obstante descender de indios nobles y ricos. La pena que pidió el fiscal de la causa de Belén para él fue el garrote vil, patrimonio de hidalgos; en cambio la horca, el presidio y el confinamiento fueron para el resto.[92]

He aquí, pues, a este humanista —recordemos el punto que defendió según la tarja de su licenciatura—, autor de literatura sacra y orador afamado por sus pláticas morales, expositor de textos clásicos, catedrático de Filosofía y Vice-Rector del Seminario de León; a este fundador de la Universidad de la misma ciudad y reformista universitario, divulgador de una corriente intelectual moderna y prócer de línea liberal de Centroamérica.

Y *antes de que diga otra cosa* —por emplear las propias palabras de Tomás Ruiz— *permitidme que os pregunte:* ¿A qué se ha consagrado este rescate definitivo de su memoria? A ningún otro objeto que a su sólida virtud. Porque, como él mismo afirma en letras perdurables, "*las dignidades y la autoridad, que no van escoltadas por la virtud, podrán*

86. Ricardo Blanco Segura: *Historia eclesiástica de Costa Rica.* San José, Editorial, Costa Rica, 1967, p. 224.
87. LETRAS TESTIMONIALES, f. 2.
88. Ramón A. Salazar: *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala,* v. I.
89. SOLICITUD INDULTO. p. 190.
90. Véase el discurso de Tomás Ayón, citado en la nota 3 de este ensayo.
91. SOLICITUD CANONGIA, f. 1 v.
92. Véase a Alejandro Marure: *Bosquejo histórico de las revoluciones en Centroamérica,* en R.C.P.C., libro del mes. Núm. 104, mayo, 1969, pp. 55-57.

las más veces con repugnancia conciliarse los respetos, pero jamás conseguirán que broten en los corazones los deliciosos renuevos de un amor tierno. Las riquezas también podrán atraer a su alrededor algún número de aduladores, pero los sensatos les mirarán como unos monstruos, y los pobres los detestarán como verdugos de la humanidad. Solamente la virtud tiene la preeminencia de conciliarse verdaderos respetos, y un amor puro; sólo ella, encontrando el secreto de conquistar los corazones, se forma imperios y erige monumentos que no tienen otros términos y duración que la eternidad".[93]

Y esta es la última razón por la cual erigimos un monumento de gratitud y justicia a las ejemplarísimas virtudes de Tomás Ruiz: un hombre que, viviendo todas las consecuencias de sus convicciones y los ultrajes del martirio, venció a la muerte, proyectándose más allá de su tiempo. Porque, como decía un antepasado, "*la posteridad, si bien tarda, llega por fin con sus serenos juicios y su imparcial justicia*".[94]

93. Tomás Ruiz: *Sermón predicado por el doctor don Tomás Ruiz, Catedrático de Filosofía y Vice-Rector del Seminario Conciliar, en las honras que en la capilla del mismo se celebraron el 27 de noviembre de 1804 por el alma del R.P.F. Juan Gómez, religioso de la orden de San Juan de Dios.* (Guatemala) Arévalo (1805), p. 4.

94. Faustino Arellano: "El asesinato de *La Pelona*, y el Lcdo. Don Jerónimo Pérez" en *Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua*, Tomo XXXIII, Julio-Diciembre, 1967, p. 39.

Teología católica y pensamiento burgués en Chile, 1880-1920

El presente ensayo es un estudio sobre los orígenes de la teología católica conservadora. El autor estudia el caso chileno, pero bien podría iluminar fenómenos similares en el resto del continente. La metodología es ejemplar. El contenido se refiere a la articulación que se produce en Chile entre la teología católica y el pensamiento burgués. El trabajo consta de tres partes. En la primera se trata del contexto social de las élites intelectuales del catolicismo oficial. En una segunda se analiza el impacto de la racionalidad burguesa en esa élite, y en la tercera se demuestra la subordinación de la intelectualidad católica a la dominación del Estado liberal. El autor abarca todas las expresiones de la teología católica, la que se da en el magisterio de los obispos, en la actividad intelectual del clero, las expresiones escritas en la prensa y en los libros, como las mismas expresiones de la piedad cotidiana.

En el período histórico comprendido entre 1880 y 1920 tiene lugar en Chile una transformación económica, social y cultural de enorme consideración. La época de oro del imperialismo en Occidente tenía que dejar inevitablemente una profunda huella, a todo nivel, desde lo económico hasta lo religioso, en la vida del país. Desde el salitre, apropiado por los capitales ingleses, hasta las formas del pensar religioso, todo fue impactado por la dinámica expansiva y victoriosa de Occidente en su apogeo imperialista.

En términos culturales esto se va a manifestar en la penetración de un estilo de vida, de una filosofía y una ética, característicamente burguesas. Este "espíritu burgués", mezcla de individualismo, racionalismo, laicismo, pragmatismo, etc., impregnó todos los ámbitos del convivir humano, y todas las instituciones, fueran económicas, políticas o religiosas.

Las fuentes más directas y explícitas del pensamiento burgués provinieron de los círculos intelectuales vinculados al positivismo y la masonería, agrupados ya en la década del 70. Expresión de estos inicios es la traducción hecha por José Victorino Lastarria en 1875 del *Compendio de moral racional* del teórico burgués Courcelle Seneuil, gran propulsor del liberalismo económico desde mediados del siglo XIX en Chile. Allí quedaba esbozada toda una moral de la acumulación de la riqueza. Después de Lastarria, dos intelectuales representativos del pensamiento burgués a gran escala fueron Valentín Letelier y Juan Serapio Lois, ambos reproductores del Positivismo filosófico inglés (en oposición al Positivismo religioso comtiano que contó en Chile con menos aceptación). Especialmente Letelier, desde la Universidad del Estado, forjó una tradición intelectual de espíritu burgués que se hizo carne a lo largo de todo el país a través de la instrucción pública y los círculos políticos del Partido Radical.

Decimos que los agentes más formales e institucionales (y más aguerridos) del espíritu burgués provino de los círculos mencionados. Sin embargo, junto a ellos, y casi como un espíritu de la época, existió un ambiente en el cual todas las instituciones nacionales (evidentemente en mayor medida en las ligadas al aparato de dominación) compartieron

de algún modo o de cualquier modo las claves culturales del mundo burgués y sus estructuras ideológicas.

En este trabajo comenzamos a dar cuenta de algunos elementos que en ese sentido se dieron en la teología católica oficial de la época como pensamiento representativo de las élites intelectuales del catolicismo en tanto religión oficial del Estado liberal. Julio Heise, estudiando este período de la historia de Chile, y en el contexto de la influencia del estilo burgués de vida, afirma en un pasaje: "El clero acepta y se somete a las exigencias burguesas. Va más lejos: se transforma en su aliado. Pone al servicio de la nueva clase dominante todas sus influencias morales, políticas y sociales".[1] Creemos que esta afirmación, dicha al pasar, debe someterse a un examen detenido. Una pequeña contribución a dicho examen nos parece el análisis del impacto del pensamiento burgués y del espíritu de la época en la teología católica.

Como primera aproximación que se hace sobre esta materia querríamos que se tomara nuestro trabajo como el esbozo de unas líneas de hipótesis y no como verdades acabadas. Todo lo que aquí diga lo someto humildemente a la crítica.

El trabajo consta de tres partes. En una primera se trata acerca del contexto social de las élites intelectuales del catolicismo oficial. En una segunda se analiza el impacto de la racionalidad burguesa en esa élite, y en la tercera la posición de la intelectualidad católica ante la dominación del Estado liberal.

I. EL CONTEXTO SOCIAL DE LAS ELITES INTELECTUALES DEL CATOLICISMO OFICIAL

Hablamos de las élites intelectuales del catolicismo oficial y estatal. En esa medida nos referimos tanto a los representantes del alto clero como a los políticos católicos más influyentes. Así clérigos y laicos van conformando una peculiar teología, la teología que recibe el mayor impacto del pensamiento burgués.

Este apartado debiera desarrollarse a la luz de una detallada investigación que aun no se ha hecho. Con todo, una primera aproximación debiera dar cuenta de cuatro elementos: la relación de la alta jerarquía católica con los principales clanes de la burguesía chilena; el contexto social y familiar, en particular, del alto clero neotomista; la relación de los altos políticos católicos con el imperialismo inglés en el salitre; y, por último, la convivencia y connivencia concretas de los medios económicos, culturales y políticos de la burguesía con las élites católicas. Vamos a iniciar una exploración en esta línea de trabajo señalando unos puntos concretos.

En relación con las vinculaciones del alto clero con los principales clanes de la burguesía chilena habría que partir observando dos grupos familiares centrales: los Edwards y los Errázuriz, probablemente los

1) Julio HEISE, *Historia de Chile. El período parlamentario*, Santiago 1974, 158. Sobre el positivismo chileno, Thomas BADER, *Early positivistic thought and ideological conflict in Chile*, en *The Americas* XXVI, 4, 1970; Allen WOLL, *Positivism and history in nineteenth-century Chile: José Victorino Lastarria and Valentín Letelier*, en *Journal of the History of Ideas* 38, 1976, 493-506.

grupos económicos más ricos del país en la época (el clan Errázuriz con una clara identidad católica; el clan Edwards con una mayor diversidad ideológica, puesto que junto a una fracción católica aparece con una identidad radical y masónica). En el trato de la Iglesia jerárquica con ambos grupos se advierte que no es determinante la identidad oficialmente "conservadora" del catolicismo. A fin de estrechar los lazos, probablemente los más poderosos en términos económico-religiosos de Chile, la ideología formalmente "conservadora" de los medios eclesiásticos es dejada parcialmente de lado.

En lo relativo al grupo Edwards[2] es sugerente estudiar su vinculación con el Arzobispo de Santiago, Mariano Casanova. Esta provenía desde antes de su nombramiento como arzobispo, en el tiempo de su ministerio pastoral en Valparaíso. Los contactos oficiales entre la familia Edwards-Ross y León XIII (audiencia pontificia de 1884) en alguna medida allanaron el camino que conduciría a su nombramiento en la principal sede eclesiástica del país. La indisimulada simpatía de *El Mercurio* por el candidato (el periódico era de los Edwards) y el destacado número de padrinos de la ordenación arzobispal pertenecientes al clan manifiestan la pública adhesión de la más poderosa burguesía del país, con sede en Valparaíso, a Casanova. En particular, los medios capitalistas ingleses de Valparaíso observaron siempre con buenos ojos su labor eclesiástica, como se advierte en la posición de *The Chilian Times* con respecto a una pastoral acerca de la situación social y laboral del país.[3] Es importante destacar, en la línea de lo que hemos dicho más arriba, que el Arzobispo Casanova no contaba con la adhesión incondicional de los círculos "conservadores" intransigentes. Su figura era de más confianza para la burguesía.

Esta misma relación no tan disciplinada del alto clero con los Edwards se advierte en la posición del sacerdote Guillermo Juan Cárter cuando en 1891 ofreció a Benjamín Edwards la candidatura a diputado por Copiapó, pasando por sobre la resolución del Partido Conservador.[4]

El grupo Errázuriz estuvo mucho más unido estrechamente a la jerarquía católica. Uno de sus principales exponentes, Maximiano Errázuriz Valdivieso, propietario de los yacimientos mineros de cobre en Tamaya y de carbón en Lebu, además de la fundición cuprífera de Guayacán y del ingenio agrícola de Panquehue, fue sobrina del Arzobispo Valdivieso y hermano del Arzobispo Errázuriz. Sus hijos Errázuriz-Urmeneta, además de continuadores de su imperio económico, estuvieron vinculados oficialmente a la Curia Romana (M. Errázuriz, 1832-90, fue todo un símbolo del pujante empresariado nacional de corte "portaliano").

La relación del grupo económico con el alto clero se dio de un modo descollante en la propia figura del Arzobispo Crescente Errázuriz. Al igual que Casanova, y probablemente en mayor medida, se escapó de la disciplina eclesiástica "conservadora", para ganarse, por lo mismo, la

2) Sobre el grupo Edwards y sus relaciones con los capitalistas ingleses Gibbs, cf. Thomas O'BRIEN, *The Antofagasta Company: a case study of peripherical capitalism*, en *Hispanic American Historical Review* 60, 1, 1980, 1-31.
3) Cf. *A very excellent pastoral*, en *The Chilian Times* (Valparaíso), 25.11.1905.
4) Julio HEISE, *op. cit.*, 232.

adhesión de la burguesía liberal (ello le granjeó entre los grupos intransigentes católicos una fama de masón, lo que, en parte era una manera ideológica de apuntar a su intimidad con la burguesía). Durante medio siglo, 1875/1925 más o menos, jugó un rol de puente entre catolicismo y burguesía, más allá de las formalidades "conservadoras", (en 1875 adhiriendo a la candidatura presidencial de Aníbal Pinto, contra la opinión conservadora; en 1925 reconociendo la pactada separación entre la Iglesia y el Estado alentada por sus sobrinos Errázuriz-Urmeneta desde Roma. Por el 900, cuando los jerarcas católicos agotaban sus conversaciones con el Estado liberal, recurrían a sus buenos oficios incluso para gestionar ante las autoridades políticas el nombramiento de un Nuncio para Chile).[5]

Hacia 1920 la relación entre el alto clero y las principales familias de la burguesía llegó a un momento excepcional. La principal jurisdicción eclesiástica del país estaba a cargo de Crescente Errázuriz como arzobispo y de Rafael Edwards como vicario general.

Observemos ahora en particular el contexto social y familiar de una representación importante del alto clero intelectual, propagandista del Neotomismo. Este tema habría que abordarlo a través del análisis de, por lo menos, dos figuras que expresan el renacimiento tomista de la época, impulsado por León XIII. De este modo podría profundizarse en las vinculaciones familiares de dos teólogos de este tipo con la burguesía comercial y financiera de la época. Nos referimos al Vicario y Rector de la Universidad Católica de Chile Martín Rucker Sotomayor, emparentado directamente con los dueños de la empresa comercial de Valparaíso Rucker y Compañía, y al Obispo y Consejero de Estado, Rafael Fernández Concha, perteneciente a una próspera familia de banqueros.[6]

Otra pista para investigar el contexto social de las élites intelectuales del catolicismo estatal está constituída por la verificación de las vinculaciones de importantes políticos conservadores con la penetración inglesa en el salitre. Ello podría arrojar luz acerca de las determinaciones concretas de los que se constituían como auténticos "intelectuales orgánicos" de la Iglesia Católica. Es el caso bien connotado, por ejemplo, del político Carlos Walker Martínez (1842-1905), calificado en 1887 por el clero de Santiago como "defensor de la Iglesia". El mantuvo amplias vinculaciones con los círculos salitreros de Tarapacá, llegando a ser uno de los abogados consultores de John Th. North, el llamado "Rey del Salitre". Walker puede ser considerado el político conservador más importante de su tiempo. De menor identidad intelectual, pero con una palabra de gran influjo en los medios eclesiásticos oficiales, debiera estudiarse la personalidad de Ramón Subercaseaux Vicuña (1854-1936), representante del gobierno chileno ante la Santa Sede de 1923 a 1930, y vinculado al salitrero británico Robert Harvey, el principal socio de North. Fue ministro de Culto en 1915, y jugó un papel

5) El Arzobispo Errázuriz mantuvo especiales relaciones cordiales con la familia Edwards, cf. Agustín EDWARDS, *Recuerdos de don Crescente Errázuriz*, en C. ERRAZURIZ, *Obras pastorales escogidas*, Santiago 1936. El reconocimiento episcopal de sus gestiones ante el Estado para el nombramiento de un Nuncio en Chile, cf. ARCHIVO ARZOBISPADO DE SANTIAGO, *Actas sesiones de los Obispos de Chile, 1874-1934*, 1, 22.

6) El propio Obispo Rafael Fernández Concha dejó una fortuna estimada en ocho millones de pesos en propiedades urbanas y rurales, cf. *La aurora* (Rancagua), 14.11.1912.

destacado en la reconciliación de conservadores y liberales en política, y en la separación amistosa de Iglesia y Estado. En el contexto de este tipo de "intelectuales orgánicos" puede entenderse el apoyo que brindó el periódico del Arzobispado de Santiago *El Estandarte Católico* en 1889 a la intervención británica en el salitre.[7]

Finalmente, es muy importante abordar el estudio de las convivencias y connivencias concretas de los círculos de la burguesía con el alto clero. Por ese camino podría descubrirse que, tras los combates ideológicos de tipo conservantismo/laicismo, existió una sostenida voluntad de amistosa convivencia que llevaba, en momentos decisivos, a participar de una fundamental causa común. Aparte de lo que podría desprenderse de lo mencionado en los puntos anteriores, habría que mencionar hechos reveladores como, a nivel práctico, la estrecha colaboración entre dos clérigos conservadores intransigentes a nivel teórico con los círculos burgueses: por una parte, el Vicario de Tarapacá Guillermo Juan Cárter con los empresarios británicos de Iquique, y por otra, el sacerdote Gilberto Fuenzalida Guzmán con el positivista Valentín Letelier, en el Consejo de Instrucción Pública.[8]

Un momento fuerte y decisivo de encuentro entre catolicismo oficial y burguesía fue en 1891 con ocasión de la guerra civil que terminó con el derrocamiento del Presidente Balmaceda. Entonces tanto intelectuales católicos como burgueses se encontraron rechazando a Balmaceda por un mismo motivo: las tendencias "socialista/comunistas" del Presidente. Significativamente esa fue la misma argumentación de la prensa inglesa. El imperialismo y los dos sectores más claves de la clase dominante se unieron para hacer causa común contra el Presidente de la República que combatió los intereses material/institucionales de la Iglesia católica y del capitalismo inglés en la pampa.[9]

Para comprender integralmente las complejas relaciones entre el catolicismo oficial y la burguesía chilena no es desdeñable señalar la excelente imagen que tuvo entre la burguesía laica la actuación de León XIII, como puede observarse en la posición de un empresario escéptico como Augusto Matte en 1897.[10]

La huella dejada por el espíritu burgués oligárquico de la época en la teología católica se hizo notar hasta en un área tan aparentemente desencarnada como la espiritualidad expresada en la literatura devota. En ocasiones la espiritualidad católica chilena de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX consagraba la superioridad de la clase propietaria dominante y el desprecio por la clase trabajadora.

Así, en una devoción tan característica del catolicismo oficial de la época, como fue la tributada a San José, hay un claro interés por lo que podría considerarse un afán de desclasar o desproletarizar la figura del santo, alejándolo de su condición de trabajador. Por lo menos dos representantes del alto clero santiaguino lo demuestran. Manuel Antonio Román, en su novena al santo de 1888 expresa que San José no necesitaba de su trabajo de artesano para vivir "pues, afirmaba, atesti-

7) Cf. *El Estandarte Católico* (Santiago), 12.4.1889.
8) Acerca de Guillermo Juan Cárter, cf. *Pluma y Lápiz* (Santiago), 22, 1904; sobre Fuenzalida Guzmán, cf. Gonzalo VIAL, *Historia de Chile*, Santiago 1981, I, 90.
9) Cf. *The Times* (London), 28.4.1891 y *El Porvenir* (Santiago), 23.9.1891.
10) Cf. Gonzalo VIAL, *Historia de Chile*, Santiago 1983, II, 234.

guan los historiadores que su solo patrimonio bastaba para asegurarle holgada posición".[11] Crescente Errázuriz, por su parte, en su época de fraile dominico, desfiguró la apariencia "obrera" del santo afirmando que "es error muy común imaginarse al esposo de la Virgen con las facciones del rudo obrero y asimilado a un hombre vulgar".[12] Esta suerte de espiritualidad oligarquizante conllevó un desprecio por la condición obrera, como un medio estéril e ineficaz de generar una espiritualidad propia. En los *Tesoros espirituales* del salesiano Bernardo Gentilini de 1915 se halla la siguiente reflexión: " ¡Cuánta lástima nos causan los hijos de nuestro pueblo, embrutecidos por el vicio! Ellos sudan, trabajan y padecen para ganarse el pan de la vida, sin elevar jamás su mente al cielo! ¡Cuántos sudores inútiles, cuántos trabajos perdidos, cuántas lágrimas infecundas! ".[13] Por otra parte, esta misma literatura devota justificaba cristianamente el estilo de vida burgués, el hábitat de la burguesía. En una obra de piedad titulada *Gotas de rocío* del religioso de los Sagrados Corazones Pablo Drinot hay una contundente expresión de lo que afirmamos. Allí se da una legitimación detallada del hogar de la olibarquía: "El arte, el buen gusto, deben dirigir el ornato de nuestras habitaciones, muebles y vestidos; permitido es, por consiguiente, ostentar cierta riqueza y decoro en los salones de recibo, en el comedor;... muebles vistosos y cómodos, cortinajes que corten la viveza de la luz y apaguen el ruido de las voces, al mismo tiempo que ornamenten graciosamente los muros y las puertas; flores, candelabros, lámparas, objetos de arte, nada de esto anda reñido con el espíritu cristiano, con tal que no haya exceso;...".[14]

Finalmente, y junto a todo lo anterior, la piedad católica a comienzos de siglo terminaba explicitando y consolidando la oposición entre clase propietaria y no-propietaria, entre ricos y pobres, justificándola a través de la simbología del Sagrado Corazón, tan central en la espiritualidad de la época. Una enérgica expresión de esto fue desarrollada por los frailes dominicos de Santiago en un escrito de 1914 titulado *El Sagrado Corazón y la desigualdad de condiciones.*[15]

II. RAZON Y RELIGION: LOS INTELECTUALES CATOLICOS ANTE LA RACIONALIDAD BURGUESA

En este apartado abordamos uno de los principales problemas teóricos que enfrentó la intelectualidad católica oficial ante el ímpetu avasallador de la racionalidad burguesa en la época: cómo establecer una relación entre ella y la teología.

En particular, lo que aquí se presenta es una serie de elementos que fueron dándose en términos de un aprisionamiento del pensamiento católico oficial a manos de la racionalidad burguesa dominante. Entendemos por ésta un ejercicio histórico de la razón que ya sea por su método como por su contenido acaba, directa o indirectamente, siendo

11) Manuel Antonio ROMAN, *Novena en honor del glorioso Patriarca San José*, Santiago 1888, 18.
12) Raimundo ERRAZURIZ, *Mes de San José*, Santiago 1899, 42.
13) Bernardo GENTILINI, *Tesoros espirituales*, Santiago 1915, 22.
14) Pablo DRINOT, *Gotas de rocío. Reflexiones y pensamientos sobre la piedad cristiana*, Santiago 1902, 180-1.
15) Cf. *El Mensajero del Rosario* (Santiago), XXVIII, 9, 1914, 261-3.

funcional al establecimiento de un sistema de representación del mundo de carácter burgués. En la época que presentamos, y tomando una gráfica expresión de Joaquín Edwards Bello en 1920, es aquella racionalidad del "burgués, el gringo y el futre, que venían en nombre de la civilización y de Darwin".[16]

Es cierto que, en cierta medida, y probablemente en forma episódica, algún intelectual católico atisbara la moralidad descaradamente capitalista que entrañaba esta racionalidad. El canónigo Domingo B. Cruz en 1916 criticando la obra de Lastarria pudo decir de la filosofía positivista:

> El hombre que se procura mayores riquezas, mayor poder, mayor suma de placeres será el más moral; el pobre, el oprimido, el sobrio y mortificado serán los más inmorales de la humanidad. Habrá que ir a buscar los tipos de la moralidad en los usureros, en los ambiciosos..."[17]

Sin embargo, este momento de lucidez era parte de una prédica moralizante que, ante un capitalismo desenfrenado, podía ofrecer el modelo de un capitalismo sobrio y austero.

Vamos a examinar el impacto de la racionalidad burguesa en la intelectualidad católica a través de tres niveles, a saber, autores, temas y método.

Es interesante comprobar cómo, a nivel de autores, los intelectuales católicos conocieron y emplearon a los positivistas ingleses Spencer y Stuart Mill. Quiero llamar la atención, por lo menos, acerca de este uso en los políticos católicos de la década 1880/90, como Francisco González Errázuriz y Luis Barros Méndez, ambos integrantes de la "Unión Católica". El primero de ellos, hermano de un presidente del Partido Conservador y connotado banquero, en 1885 fundamenta su antiestatismo en Spencer, y Barros Méndez, redactor del periódico *La Libertad Católica* de Concepción, recurre también a Spencer en un discurso sobre la enseñanza en 1890.[18] Con todo, quien reflejó el mayor impacto de los positivistas ingleses fue el economista católico Zorobabel Rodríguez, influído profundamente por Stuart Mill y Spencer.[19] Hacia 1889 se aprecia en Rodríguez una especie de teología del individualismo burgués. En oposición al altruísmo comtiano, propone una sociedad perfecta basada en el liberalismo económico como expresión de la ley divina. Así sostenía:

> Amamos la libertad, y somos individualistas y predicamos la doctrina del dejad hacer y dejad pasar. Que no se ponga obstáculo a la influencia bienhechora de las leyes de Dios, que no se perturbe su armonía sublime ... 20

A comienzos de la década 1880/90, este positivismo inglés, al parecer toda una moda intelectual (en 1879 Carlos Walker Martínez cita a Stuart Mill en su obra sobre Portales), fue conocido y empleado hasta por los clérigos más eruditos. Así el teólogo Luis Vergara Donoso llegó

16) Joaquín EDWARDS BELLO, *El roto* (1920), Santiago 1968, 150.
17) Domingo Benigno CRUZ, *La glorificación de Don José Victorino Lastarria y de sus doctrinas*, Santiago 1916, 43.
18) Cf. *El Estandarte Católico* (Santiago), 6.11.1885 y 1.1.1890.
19) Cf. Ricardo KREBS y otros, *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile, 1875-1885*, Santiago 1981, 86.
20) Cf. *El Estandarte Católico* (Santiago), 20.1.1889.

a fundamentar la posibilidad del milagro con una argumentación de Stuart Mill, relativa al hecho de que una fuerza superior puede alterar una fuerza inferior de modo que la naturaleza de las cosas exigiría que los órdenes inferiores se subordinen a los superiores, en aras de la armonía del Universo. De allí sigue Vergara:

> Cada grado superior en la escala de los seres puede considerarse un milagro respecto de los del grado inferior ...[21]

Entre los teólogos publicistas de la época quizá no exista nadie que exprese de diversas maneras el impacto de la racionalidad burguesa (ya ahora en su expresión norteamericana) en forma tan nítida como el salesiano Bernardo Gentilini (1875-1936). Llegado a Chile en 1895, publicó en el país una cantidad abrumadora de libros y folletos de propaganda religiosa, por los cuales recibió las felicitaciones del Secretario de Estado del Vaticano, Cardenal Gasparri en 1915. Casi al final de su vida sostuvo que el Anticristo había nacido con la Revolución socialista rusa.[22] Fue un entusiasta admirador de los Estados Unidos de Norteamérica, como queda de manifiesto en sus obras *El clergyman norteamericano* de 1915 y *Páginas americanas (EE.UU)* de 1925. En el primero de ellos alabó la conveniente separación entre Iglesia y Estado existente en dicho país, y encomió la ilustrada religiosidad del Secretario de Estado William Bryan en 1913. En uno de sus tantos trabajos, titulado *El libro del hombre varonil, como cristiano y caballero, esposo, padre y educador, hombre de profesión y de negocios, ciudadano y apóstol social* de 1918, encomió la moral de uno de los más importantes representantes del capitalismo norteamericano, el presidente de la Bethlehem Steel Company, Charles Schwab. Todo un símbolo de su admiración por el mundo nord-atlántico queda expresado en la recomendación que hace de un libro titulado *Causas de la superioridad de los anglosajones*.[23] Su optimismo ante la racionalidad moderna le hacía pensar en 1912 que "la religión y la ciencia marchan en íntimo connubio hacia el progreso"; y era tal el valor que le daba a dicha racionalidad que en 1918 hacía suya la frase de Diderot: "yo soy cristiano porque el serlo es razonable".[24]

El prestigio ideológico y cultural de EE.UU., ya absolutamente claro en la década 1910/20 (según se ve en Gentilini), penetró hasta los claustros de los antiguos conventos santiaguinos. En 1913 los frailes dominicos incluyeron al Presidente Theodoro Roosevelt entre los grandes "apologistas del cristianismo".[25]

Por lo que dejamos apuntado creemos que es posible percibir el impacto de la racionalidad occidental moderna en los medios intelectuales católicos, desde sus centros de irradiación hegemónicos, en un primer momento ingleses y después norteamericanos.

En relación al impacto de la racionalidad burguesa a nivel del

21) *Ibid.*, diciembre 1880 y enero 1881.
22) Las felicitaciones del Vaticano, cf. *Revista Católica* XXX, 1916, 475; sobre la Revolución de Octubre, cf. Bernardo GENTILINI, *La barbarie comunista rusa*, Santiago 1930, 81 e IDEM, *Los horrores de Rusia*, Santiago 1933.
23) Bernardo GENTILINI, *El libro del hombre varonil...*, Santiago 1918, 130, 136.
24) ID., *Extracto de haces de luz*, Santiago 1912, 122; ID., *Objeciones modernas contra la fe*, Santiago 1918, 78.
25) Cf. *El Mensajero del Rosario* (Santiago), XXVII, 5, 1913, 133-6.

tratamiento de ciertos temas en particular voy a seleccionar tres motivos: uno en torno al socialismo, otro acerca de la religiosidad popular, y uno relativo a cierta comprensión de la moral cristiana.

Una crítica destacada hecha por los positivistas en Chile al cristianismo fue acusarlo de que conducía o sancionaba el régimen socialista o comunista. Esta idea parece que la divulgó el economista liberal Courcelle Seneuil, pues aparece claramente en su *Estudio de los principios del derecho* de 1887. Varios años antes un discípulo de éste, Eduardo de la Barra, ya había llamado la atención sobre este carácter del cristianismo, en 1873 (en la obra *Francisco Bilbao ante la sacristía).* Pero van a ser dos seguidores del Positivismo filosófico inglés, Valentín Letelier y Juan Serapio Lois (ambos radicales y masones), quienes van a denunciar que el Evangelio de Jesús de Nazaret expresa un "odio a los ricos", lo que, particularmente para Lois, descubre las "ideas comunistas" de Cristo (en su obra de 1908 *Estudio científico del cristianismo considerado lógica, moral y políticamente).*

Ante esta crítica descarnadamente burguesa al cristianismo, los intelectuales católicos de la época van a rechazar enérgicamente la acusación que los tilda de procomunistas. Más aun, al defenderse de ese ataque, postulan y sancionan, asumiendo el prejuicio burgués de sus acusadores, la desigualdad social y económica. Contestando a los ataques de Courcelle en su obra mencionada de 1887 *El Estandarte Católico* estima una "extravagancia" deducir de las invectivas de Cristo y de los Padres de la Iglesia contra los ricos, y de su preferencia por los pobres, una tendencia al socialismo o comunismo. Esos serían "reproches injustísimos y calumniosos". La publicación del Arzobispado de Santiago aclara:

> Sin duda los Padres de la Iglesia, inspirados en la enseñanza del Divino Maestro, predicaron e inculcaron la igualdad de naturaleza en todos los hombres, por lo cual todos somos hermanos... Mas este dogma augusto no impide que se respeten todos los derechos y que se reconozca la diferencia inmensa que hay entre pueblos y pueblos, familias y familias, hombres y hombres..."[26]

Al defenderse de los ataques del pensamiento burgués, el pensamiento católico buscaba un punto de acuerdo con éste, compartiendo ambos una visión oligárquica y discriminatoria del mundo.

En el tratamiento eclesiástico de la religiosidad popular existe también una pista para adentrarse en el impacto de la racionalidad científico-positivista entre los intelectuales católicos. Me quiero referir a la actitud del clérigo estudioso de la devoción popular a la Virgen de Andacollo (Norte Chico), Juan Ramón Ramírez. El es un caso típico del menosprecio de la tradición religiosa popular, desde los prejuicios racionalistas, cada vez más dominantes en el pensamiento chileno oficial de la época. Decimos cada vez más dominantes puesto que el mismo presbítero Ramírez va a cambiar su parecer en relación a los relatos populares sobre Andacollo en relación a su adopción de los criterios "científicos". Así, en 1873, en su primer estudio sobre Andacollo, el autor parte admitiendo la creencia popular acerca del hallazgo indígena de la imagen.[27] Sin embargo, en 1885 descarta "científicamente" esta

26) *El Estandarte Católico* (Santiago), 4.4.1888.
27) Cf. Juan Ramón RAMIREZ, *La Virgen de Andacollo. Reseña histórica de*

creencia al asumir los criterios de la historiografía positivista. Las leyendas locales no son ahora más que "historietas piadosas" y resultados de la "exaltación de la fantasía popular".[28] Ante la racionalidad moderna del clérigo, el relato popular pierde su sentido más válido de realidad. Esta racionalidad se torna francamente agresiva en 1913 cuando el cura Ramírez impugna un devocionario de Andacollo que admitía la leyenda del pueblo. Entonces va a contraponer violentamente los "documentos" (oficiales) y las "leyendas" (populares), la "leyenda ridícula del indio Collo". Estas leyendas son el fruto de las inseguras fantasías de los pobres: "al pueblo chileno (al pueblo humilde y piadoso) le cuesta poco pasar de las fantasías a las suposiciones, y de éstas a las leyendas". Al final, su posición es francamente concluyente de un cientificismo antipopular:

> Ignoro si será o no prudente seguir dejando el génesis de la imagen de Andacollo a la fantasía de un pueblo tan socorrido en historietas místico-novelescas ... un pueblo que hasta puede creer que ve cabalgando en una borriquita a la Virgen María en el disco brillante de la luna...[29]

Por último, quisiéramos apuntar acerca de un tema en donde se aprecia la concesión que hace el pensamiento católico al espíritu moderno-burgués de la época. Una de las acusaciones que hacían los positivistas al cristianismo era la inmoralidad que conllevaba, a su juicio, la ética evangélica de la pobreza y el perdón. La racionalidad imperialista de Occidente, que expresaba magníficamente el Positivismo de la época, no podía comprender sino como inmoral una ética que exaltara dos valores tan antagónicos con sus intereses. Con su prédica de la pobreza, dice Lois, en su *Estudio científico del cristianismo*, "Jesús propende a la miseria universal y a la extinción de la humanidad".[30] La *Filosofía de la educación* de Valentín Letelier, publicada en 1892, fue una de las obras más claras en rechazar la ética cristiana de la pobreza y el perdón.[31] Pues bien, ante estos ataques, los intelectuales católicos van a reivindicar una moral de la riqueza. Replicando a las formulaciones de Letelier, el publicista Pedro Nolasco Cruz sostendrá que la Iglesia, lejos de rechazar la riqueza, estimula su rendimiento.[32] El presbítero José Ramón Saavedra advierte que, además, la pobreza y el perdón deben ser entendidos solamente como consejos de perfección evangélica y no como preceptos obligatorios para los católicos.[33] De esta manera la teología oficial de la época dejaba el camino abierto para la reconciliación de la ética burguesa con la ética cristiana (se hace indispensable señalar aquí que, por otro lado y en sentido antagónico, la ética cristiana popular, la moral expresada en la religiosidad popular de la época, señalaba la pobreza y el perdón como los ejes de la experiencia cristiana, no como "consejos de perfección", sino como condición cotidiana de la fe.[34]

todo lo que se relaciona con la milagrosa imagen que se venera en aquel pueblo, La Serena 1873.
28) ID., *Historia de la milagrosa imagen y del santuario de Nuestra Señora de Andacollo*, Santiago 1885, 6-7.
29) Cf. *Revista Católica* (Santiago), XXIV, 1913, 119-125, 765-775.
30) Cf. Juan Serapio LOIS, *Estudio científico del cristianismo...*, Santiago 1908.
31) Cf. Valentín LETELIER, *Filosofía de la educación*, Santiago 1892, 261-2.
32) Cf. *El Porvenir* (Santiago), 14-16.10.1892.
33) *Ibid.*, 28.1.1893 y 11.8.1893.
34) Cf. Maximiliano SALINAS, *La actitud religiosa del poeta popular chileno*

Un último nivel destinado a advertir el impacto de la racionalidad dominante en el pensamiento católico debe situarse en la perspectiva del empleo de las metodologías teológicas. Aquí es donde quizá inobjetablemente pueda revelarse la sujeción de los intelectuales católicos oficiales al cientificismo ambiente. En la defensa de la fe ante los ataques positivistas dominó sin contrapeso en los ambientes teológicos la llamada "Apologética científica", intento intelectualista y extrinsecista destinado a fundamentar una "credibilidad racional". Esta clase de apologética, que utilizó los datos de la ciencia para llegar a la Revelación, consistió eminentemente en la reproducción en Chile de la literatura francesa correspondiente en autores como Moigno, Duilhé de Saint-Project, Farges o Guibert. Bernardo Gentilini, en su obra *La fe y la ciencia* de 1916 recurre tanto a *Les splendeurs de la foi* de Moigno como a la *Apologie scientifique de la foi chretienne* de Duilhé de Saint-Project. Rafael Fernández Concha cita textualmente páginas y páginas de los *Etudes philosophiques* de Farges.[35]

Las obras de Apologética chilena de la época son obras más científicas que teológicas. Dos ejemplos contundentes: la *Apología popular de la religión cristiana* de Antonio Carmona publicada en *La Revista Católica* en 1894, y las *Conferencias religioso-científicas* de Alejandro Vicuña Pérez de 1919. Hay allí todo un deslumbramiento ante la ciencia. Una y otra vez autores como Bernardo Gentilini, Alejandro Vicuña, Rafael Fernández Concha, no dejaron de armonizar la cosmogonía mosaica con las especulaciones arqueológicas.[36] Un lugar común fue también demostrar la verificabilidad histórica del diluvio, tema que trataron Alejandro Vicuña, Rodolfo Vergara Antúnez o el apologista de la congregación del Verbo Divino Carlos Degenhardt.[37] Un tratado de apologética publicado en 1916 especulaba acerca de la posibilidad científica de que Jonás hubiera vivido tres días en el vientre del cetáceo.[38]

Esta admiración por lo "científico" generó una tremenda sospecha por lo que supiera a "sentimental" o "romántico". José María Caro (el futuro primero Cardenal chileno), en su *Tratado de los fundamentos de la fe* de 1910 manifiesta un olímpico desprecio por la apologética "sentimentalista", o sea, aquella que no se regía por los criterios de la razón.[39] Alejandro Vicuña llega a rechazar la apologética de Chateaubriand, Lacordaire y Montalembert como causante del fatal "sentimentalismo modernista".[40]

Es probable también que los teólogos de la época vieran en la

Bernardino Guajardo. 1812-1886, en *Anales de la Facultad de Teología* (Santiago de Chile), XXXIII, 1982, 207-228.

35) Cf. Rafael FERNANDEZ CONCHA, *Del hombre...*, Santiago 1900, I, 493-503.

36) Cf. Bernardo GENTILINI, *Objeciones modernas contra la fe*, Santiago 1918; Alejandro VICUÑA, *Conferencias religioso-científicas*, Santiago 1919; Rafael FERNANDEZ CONCHA, *Del hombre...*, Santiago 1900.

37) Cf. Alejandro VICUÑA, en *Revista Católica* 33, 1917, 928; Rodolfo VERGARA ANTUNEZ, *Conferencias sobre el dogma católico, para las personas ilustradas que desean conocer los fundamentos racionales de la Religión*, Turnhout (Bélgica), 1911; Carlos DEGENHARDT, *Cuatro arcanos del mundo*, La Serena 1910.

38) Ernst AUGIER, *Objeciones modernas contra la religión*, Santiago 1916, 86.

39) José María CARO, *Tratado de los fundamentos de la fe*, Santiago 1910, 100-1.

40) Cf. Alejandro VICUÑA, *Trozos escogidos del Protestantismo comparado con el Catolicismo de Balmes*, Santiago 1917, 4.

tendencia "romántica" una actitud subversiva, como puede desprenderse de los ataques de Martín Rucker contra Rousseau en la década 1910/20.[41]

Una pista que sólo dejamos apuntada es el análisis de las vinculaciones entre el Neotomismo reinante entre la intelectualidad católica de la época y la mentalidad capitalista que se impone en los sectores dirigentes del país. Werner Sombart, en sus análisis históricos sobre la burguesía, llamó la atención acerca de la confluencia entre el espíritu capitalista y la filosofía tomista en torno a lo que es racionalización de la vida, represión del erotismo, y valoración común de actitudes contra el ocio y el despilfarro o a favor de la honestidad, etc.[42] Habría que ver en qué medida el neotomismo chileno, impulsado por la Santa Sede, y desarrollado por gente como Rafael Fernández Concha o Martín Rucker (ambos con importantes nexos con la burguesía), y otros como el jesuita Francisco Ginebra (ligado a la clase dominante a través del Colegio San Ignacio de Santiago), entre los más destacados, incidió en la constitución de un "ethos" burgués católico, probablemente en tensión con un "ethos" burgués liberal dominante, quizá más proclive a la dispendiosidad, y al desenfreno, posibles por el lujo generado gracias a la riqueza salitrera (el catolicismo oficial se identificaría en mayor medida con un empresariado nacional más austero y emprendedor, característico de los tiempos portalianos, como el caso de Maximiano Errázuriz ya mencionado, y no tanto con el de la época que presentamos.[43] Esta línea de trabajo, como dejamos dicho, sólo la dejamos apuntada, y merecería un complejo y desapasionado análisis que sólo podemos recomendar.

III. ESTADO Y RELIGION: LOS INTELECTUALES CATOLICOS ANTE LA DOMINACION BURGUESA

El pensamiento positivista observó una contradicción flagrante entre el cristianismo y las prácticas políticas de un Estado moderno. Se postuló una incompatibilidad insalvable entre la moral de Jesús y la creación del orden político característico de un Estado nacional. Este juicio tuvo dos vertientes: una que afirmaba que Jesús enseñó una ética de la servidumbre, de la sumisión servil al poder político (expresada por Valentín Letelier), y otra que postuló su carácter subversivo y revolucionario, contestatario frente al poder político (tesis de Juan Serapio Lois). Una y otra antagónicas, ambas vertientes daban a entender en conjunto que el cristianismo no podía avenirse con la práxis política de un Estado liberal y nacional.

La posición de Valentín Letelier está compendiada en el parágrafo 39 de su *Filosofía de la educación* de 1892. Ahí dice de la moral de Jesús:

41) Cf. Martín RUCKER, *Rousseau y sus discípulos*, en *Revista Católica*, 29, 1915, 827-37; ID., *Fundamentos filosóficos de la Apologética*, en *Revista Universitaria*, abril 1918, 15-6.
42) Cf. Werner SOMBART, *El burgués*, Madrid 1972, 243-60.
43) Una visión económica de los grupos significativos en la época, cf. Carmen CARIOLA y Osvaldo SUNKEL, *Historia económica de Chile 1830-1930*, Santiago 1972.

Nacida bajo el imperio irredimible de una dominación extranjera, se ve en toda ella el propósito de contemporizar con la fuerza, y no se cura absolutamente de estimular el patriotismo, ni de formar la noción del derecho, ni de avivar el sentimiento de la dignidad personal. Cuando Jesucristo manda pagar el tributo al César, cuando declara que su reino no es de este mundo ... deja reiterada constancia de que su moral se desentiende del orden político... Así lo comprendieron también aquellos apóstoles que aconsejaban respetar el orden establecido y enseñaban que toda potestad viene de Dios, en circunstancias en que el gobierno del Imperio era ejercido por Tiberio, por Nerón y otros déspotas igualmente malvados y corrompidos. Cuando los excesos de la tiranía irritaban el patriotismo de los pueblos subyugados, los más fieles discípulos del Maestro se concretaban a ensalzar la paciencia y la humildad ...[44]

Evidentemente una moral de este tipo no tenía nada que hacer con la concepción política de un Estado liberal moderno.

Por su parte, Juan Serapio Lois va a enseñar, al revés que su colega Letelier (pero con una misma intencionalidad), que Jesús de Nazaret era un revolucionario político, un subversivo que atentaba contra los intereses superiores de la nación. En 1904 dejó dicho de Cristo:

Seguido de sus secuaces mendigos, iba sembrando en discursos revolucionarios contra las mejores autoridades, vituperios e insultos ... Sus principios son disolventes para la vida de familia y para la sociedad civil; no entendía de mantener en ella el orden ni de avanzarla en el progreso.[45]

Entre 1907 y 1909 Lois deja planteada la tesis de que Jesús de Nazaret era un "jefe de bandoleros", dando a conocer una obra en ese sentido de un escritor inglés Vickers Roberts. Ese autor sostenía que Jesús fue condenado a muerte por saquear a los mercaderes del templo de Jerusalén:

Cristo amotinaba al populacho a fin de saquear y asesinar a los ricos.

Un político conservador, J.E. Concha Subercaseaux, exigió en el Congreso Nacional que se suspendiera esa publicación de Lois.[46]

Por angas o por mangas, el Positivismo, la ideología más demoledoramente burguesa de su época, consideró políticamente inaceptable la ética política del Evangelio. Ahora bien, la teología política dominante en la intelectualidad católica intentará demostrar que la religión cristiana no es lo que dicen los positivistas, sino que muy bien puede considerarse el fundamento más sólido de un Estado moderno, auténticamente nacional y liberal. Esto iba a operar en la práctica como un esfuerzo por armonizar el catolicismo, y su ética política, con la dominación del Estado oligárquico burgués. Se intentará mostrar a la religión como garante de los deberes y derechos de los ciudadanos, sus responsabilidades con la autoridad y la necesidad de ésta de respetar los derechos individuales.

Hay un esfuerzo bastante significativo por considerar al catolicismo como un elemento de estabilización y sacralización del Estado. En 1884, ante las tensiones político-religiosas entre la Iglesia y el Estado liberal, los Obispos de Chile proclaman:

44) Valentín LETELIER, *Filosofía de la educación*, Santiago 1892, 255-6.
45) Juan Serapio LOIS, *¿Ha sido moralista Jesús?* en *La Idea* 3, julio 1904, 102.
46) Cf. *Espíritu Libre* (Santiago), 1907-9.

La religión rodea a la autoridad política de algo como un reflejo de la autoridad divina, de la cual procede en principio y de la cual el gobernante es ministro para el bien: Minister Dei in bonum (Romanos 13,4). Cuando la autoridad pública se hace derivar de la autoridad divina, la obediencia no sólo es una obligación sagrada, sino que los que la ejercen inspiran a los súbditos respeto y amor.

El recurso a la historia es prueba de este aserto:

La historia nos suministra enseñanzas bien elocuentes de la impotencia del Estado en orden a la moral cuando no ha tenido en su apoyo una autoridad divinamente instituida.

Los Obispos citan a Plutarco:

Más fácil sería edificar una ciudad en el aire que formar un Estado que no creyese en Dios".[47]

Esto de citar a autores no-católicos para demostrar esta tesis fue un recurso apologético frecuente. En 1915 Bernardo Gentilini citaba al respecto el *Contrato social* de Rousseau:

Jamás se fundó Estado alguno sin que la religión le sirviese de fundamento".[48]

De acuerdo a la información de que dispongo, me parece que fue el Arzobispo Casanova quien insistió más sobre esta sacralización de la autoridad, especialmente después de la Guerra Civil que derrocó al Presidente Balmaceda. Con la impresión probablemente muy viva aún de la masacre de 1891, el Arzobispo dijo en el Te Deum por el nuevo gobierno, refiriéndose al Presidente Jorge Montt:

(La Iglesia) enseñará en todas sus escuelas y predicará en sus cátedras que "sois Ministro de Dios para el bien", y que se os debe amor y respeto no sólo porque lleváis la espada, sino porque es éste un deber religioso y de conciencia. No hay base más sólida para mantener el orden social. "No sería buen chileno quien pusiera piedras en vuestro difícil camino".[49]

Poco después, a comienzos de 1893, en un clima de creciente efervescencia y malestar sociales, el Arzobispo proclama:

Es la religión la mayor garantía del respeto y obediencia debidos a los depositarios del poder público. Dando a la autoridad un origen divino, la reviste a los ojos de los pueblos de un carácter augusto y sagrado, que le procura mayor ascendiente sobre los súbditos. Este altísimo origen ennoblece la obediencia, porque no es simplemente al hombre a quien se rinde sino al hombre en cuanto es representante de Dios...

Utilizando el recurso apologético cita a Maquiavelo:

Si la adhesión al culto divino es la prenda segura de la grandeza de un Estado, el desprecio de la religión es la causa más positiva de su decadencia.[50]

Esta teología política debía necesariamente completarse con la negación del carácter revolucionario de la obra de Jesús. El mismo año de la carta pastoral de Casanova recién mencionada, el presbítero José Ramón Saavedra terminaba apoyando la tesis al respecto de Valentín Letelier:

47) *Pastoral colectiva sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, 1884, en *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, IX, 468, 490-1.
48) Bernardo GENTILINI, *La religión y los sabios*, Santiago 1915, 8.
49) Cf. *El Coquimbo* (La Serena), 5.1.1892.
50) Cf. Mariano CASANOVA, *Pastoral sobre la propaganda de doctrinas irreligiosas y antisociales* (1893), en *Obras pastorales*, Friburgo 1901, 280-1.

Toda la historia evangélica conspira contra la idea de representar a Jesús como un revolucionario. Llamó felices a los hombres "pacíficos"; envió a los apóstoles a predicar la "paz" por las poblaciones ... Además nunca insinuó siquiera la rebelión contra las autoridades constituidas, aunque las romanas lo eran sólo de hecho, sino que, al contrario, las acató.

El sacerdote apoya esta opinión en Renan.[51] Este cristianismo antirrevolucionario de la teología oficial se hacía naturalmente mucho más encarnado y virulento en manos de los políticos católicos. Alejandro Hunneus llegó a decir que no se "oiga de los labios de un católico la palabra revolución".[52]

El modo más práctico de vincular los intereses del Estado oligárquico burgués con los de la Iglesia, a juicio de los intelectuales católicos, era la visualización de una amenaza común en el socialismo/comunismo. Tempranamente, en medio de los conflictos Iglesia-Estado de 1884, los Obispos de Chile destacan el reencuentro europeo entre los medios eclesiásticos y estatales ante el peligro socialista:

Prueba la necesidad que tienen los gobiernos del auxilio de la religión, para contener los avances de la inmoralidad social, lo que pasa actualmente en Europa con el socialismo que ha llegado a atentar muchas veces contra la vida de los soberanos... Los gobiernos más poderosos de Europa, los Emperadores de Alemania y Rusia, han ido a buscar en la reconciliación con el Vicario de Jesucristo la fuerza moral necesaria para afianzar sus tronos amenazados por el socialismo.[53]

Para el Arzobispo Casanova el socialismo es el trastorno teológico-político por excelencia: el pecado supremo contra el orden social y religioso. Esto venía a operar como el fundamento teológico del Estado burgués. Decía el prelado en 1893:

La simple enunciación de esta doctrina basta para persuadirse de que su aceptación traería consigo la ruina de la sociedad tal como Dios la ha establecido. En efecto, la completa comunidad de los bienes de fortuna destruiría la desigualdad de condiciones sociales en que se funda la sociedad... La desigualdad de condiciones no es obra del hombre sino de la naturaleza, o sea de Dios, que reparte desigualmente sus dones... La doctrina socialista es, pues, anti-social porque tiende a trastornar las bases en que Dios, autor de la sociedad, la ha establecido. Y no está en manos del hombre corregir lo que Dios ha hecho.[54]

Esta teología, en manos de los políticos católicos de la época, conducía a ver en el socialismo/comunismo la presencia de Satanás. Al comenzar el siglo XX, Carlos Walker Martínez afirmó algo que completaba la unidad político-religiosa entre catolicismo y burguesía. En un discurso sobre el Papado y los Estados denunciaba:

Se olvida a Cristo para seguir a Proudhon, que en nombre de sus principios comunistas invoca a Satanás, porque, fue el primero y más grande revolucionario, sublevándose contra Dios, que es infinito y eterno".[55]

La relación comunismo-revolución-Satanás quedaba sellada, y pasaría a ser uno de los motivos teológicos desarrollados por Bernardo Gentilini en 1930, a propósito de la Revolución rusa vista como surgimiento del Anticristo.

51) Cf. *El Porvenir* (Santiago), 28.7.1893.
52) Cf. Alejandro HUNNEUS, *La convención conservadora y la organización de la acción católica en Chile*, en *El Porvenir*, 11-13.12.1901.
53) Carta pastoral citada, en *Boletín eclesiástico...*, IX, 470.
54) Mariano CASANOVA, *Obras pastorales...* 287-8.
55) Carlos WALKER MARTINEZ, *El Pontificado y los gobiernos...*, en *Anuario de la Universidad Católica* III, 1901-2, 529.

Al final de nuestro período, hacia 1919/21, el Arzobispo Errázuriz, apenas comenzó su gobierno, fue enfático en poner en guardia contra el socialismo, influencia cada vez más presente en el Chile de la época (en 1922 se creaba el Partido Comunista de Chile). Ante la crisis del Estado oligárquico burgués, en los años 20, el Arzobispo Errázuriz sentirá una simpatía por las soluciones fascistas.[56]

Todo un sistema de representaciones teológico-políticas funcionales al encuentro entre la Iglesia y el Estado de la época estuvo constituido por lo que podría llamarse un Nacionalcatolicismo.[57] Este Nacionalcatolicismo, junto con defender el carácter estatal de la religión católica, la postula como fundamento de la nacionalidad misma. La Iglesia Católica aparece así como la garantía suprema del Estado-Nación.

La consideración de la religión católica como religión oficial del Estado tuvo una importante movilización ideológica en 1913 con ocasión de lo que se llamó la celebración del décimosexto centenario de la paz de la Iglesia, que no era sino la conmemoración del Edicto de Constantino en Milán, en el siglo IV.

El nacionalismo católico de la época fue, a mi juicio, toda una preocupación de la intelectualidad eclesiástica para dialogar con la clase política. Ello se ve, por ejemplo, en la carta pastoral de los Obispos chilenos en 1884 expedida, como lo hemos dicho varias veces, en un momento de extrema tensión Iglesia-Estado. Entonces se afirma que "en el catolicismo se condensan toda la historia y todas las queridas tradiciones de la patria".[58] Este nacionalismo católico aspiraba también a expresar una voluntad de hegemonía católica frente a la creciente laicización del país: así se entendía una expresión como "Chile católico" hacia 1910.[59]

La teología política del Nacionalcatolicismo desarrolló dos símbolos patrióticos y religiosos: uno de carácter histórico y cívico, como fue la mitologización de Diego Portales (estadista forjador de la "nacionalidad" hacia 1830), otro de carácter escatológico y militar, como fue la mitologización conservadora de la Virgen del Carmen.

En Portales vio la intelectualidad católica oficial al demiurgo que enlazaba los intereses de la religión con los de la polis. Este sentido providencialista de Portales en la historia de Chile republicano ya aparece con caracteres marcados en la biografía del estadista hecha por Carlos Walker Martínez en 1879. El tiempo en que surge, dice Walker:

> Pareció haber sido expresamente fijado por el dedo de Dios para la aparición de nuestro héroe .

Para el político conservador, Portales es ante todo un evangelizador de las clases subalternas, una suerte de padre misionero entre los

56) Cf. Crescente ERRAZURIZ, *Obras pastorales escogidas*, Santiago 1936, 11,28,43; acerca de sus posiciones políticas al término de su vida, cf. F. PIKE, *Crescente Errázuriz*, en *New Catholic Encyclopedia* (1967), Vol. V, p. 520.
57) Acerca del concepto, cf. Alfonso ALVAREZ BOLADO, *El experimento del nacional-catolicismo*, Madrid 1976: sobre su teología política, p. 194 y siguientes.
58) Cf. *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, IX, 478.
59) Cf. A. PAVEZ, *Artículos y discursos de propaganda*, Santiago 1914, 172. El autor es religioso franciscano.

salvajes: él inculcó en el pueblo "el respeto a Dios que amenzaba eclipsarse, la práctica de los deberes religiosos que se iba echando en olvido..."[60]

El centenario del nacimiento de Portales, en 1893, fue celebrado por la Iglesia de Santiago con una solemnidad religiosa. Entonces fue cuando el Obispo Ramón Angel Jara, recogiendo la ideología ya esbozada por Walker, proclamó explícitamente el rol capital de Portales como instrumento de la Providencia para la nación chilena. El estadista de 1830 encarnaba la teología política de la Iglesia:

> Y si Portales llegó a ser el verdadero organizador de la administración pública en Chile, y si todavía, después de largos años, disfrutamos de sus eminentes servicios fue "por haber cimentado el orden social sobre la ancha base del sentimiento religioso"... La sociedad humana descansa sobre el orden; base del orden es la ley; la ley tiene su principio en la moral, y el sólido fundamento de la moral es Dios ... Bien conocía esta verdad Portales ... alimentaba el propósito inquebrantable de dar estabilidad a las instituciones patrias sobre la base del sentimiento religioso, lo cual equivalía trabajar para siglos. A sus ojos era evidente que la religión constituye la vida del cuerpo social y para él, como para un orador ilustre, no cabía otro dilema que éste: o la sociedad se conserva con la religión, o se disuelve sin ella.

Uno de los grandes méritos del estadista, según Jara, fue asegurar la propiedad privada.[61] Un intelectual eclesiástico de gran figuración, el presbítero Rodolfo Vergara Antúnez (famoso por la oración del "Mes de María" que aún se reza en Chile), en 1894 dio a conocer una composición poética a la estatua de Diego Portales erigida frente a la sede de Gobierno. Ahí el estadista aparece como todo un "santo" político-religioso que vela por la marcha de la nación:

> Rayos despide su mirada ardiente
> que aún al audaz conspirador espanta
> y como emblema de justicia santa
> muestra la ley al pueblo independiente.
> . . .
> Frente a frente al palacio del Estado
> está enseñando el recto derrotero
> del honor nacional al magistrado.[62]

Da la impresión que el culto a Portales fue una constante de la intelectualidad eclesiástica hasta fines de nuestro período y en la década del 20. Referencias en este sentido he hallado en Carlos Silva Cotapos, el Obispo e historiador de la Iglesia (1915), en el infaltable Bernardo Gentilini (1918), y en el presbítero Nataniel Eastman Cox (1926).[63]

Un símbolo más estrictamente religioso, pero al mismo tiempo tremendamente cargado de connotaciones políticas, fue para el Nacional-catolicismo, la imagen de la Virgen del Carmen. Esta advocación mariana, signo de antigua y profunda fuerza en la escatología popular, es resignificada por la intelectualidad eclesiástica como un símbolo escatológico-militar al servicio de la teología política dominante. La Virgen del Carmen pasa a ser entendida dentro de las coordenadas de una religiosidad del Estado-Nación, particularmente operante en los con-

60) Carlos WALKER MARTINEZ, *Portales*, París 1879, 74, 140.
61) Cf. *El Porvenir* (Santiago), 11.11.1893.
62) Rodolfo VERGARA ANTUNEZ, *Poesías*, Santiago 1894, 143.
63) Carlos SILVA COTAPOS, *José Santiago Rodríguez Zorrilla*, Santiago 1915; Bernardo GENTILINI, *El libro del hombre varonil*, Santiago 1918, 220-5; Nataniel EASTMAN, *Portales*, Santiago 1926.

flictos bélicos: la guerra del Pacífico de 1879 y la Guerra Civil de 1891. Ella asegura la victoria frente a los enemigos del Estado oligárquico burgués: las naciones vecinas de Perú y Bolivia en 1879, y el Presidente Balmaceda en 1891.

En 1894 Ramón Angel Jara resumía esta mariología política en una carta a León XIII:

> Desde el nacimiento de la República de Chile a la vida de la civilización cristiana, su historia está tan íntimamente ligada al nombre de la Santísima Virgen María Madre del Carmelo, que... también se han obtenido espléndidas victorias en tierra y mar por las armas de la República ..." [64]

El documento eclesiástico más importante de la época en relación a la comprensión escatológico-militar de la Virgen del Carmen fue la carta pastoral colectiva del Episcopado chileno con ocasión del centenario de la proclamación de la Virgen del Carmen como patrona jurada de las instituciones armadas de la República en 1916. Ahí se reconoce oficialmente la responsabilidad de la Virgen en los triunfos militares de la guerra del Pacífico. Entonces los Obispos solicitaron a la Santa Sede la designación canónica de la Virgen del Carmen como Patrona de la República, y la coronación pontificia de su imagen, hechos que tendrán lugar en los años 20. [65]

Portales y la Virgen del Carmen fueron las dos principales "devociones" del catolicismo estatal de la época. Si la Virgen del Carmen fue más claramente la "patrona" de las Fuerzas Armadas, Portales era veladamente el "patrón" del Estado.[66]

Se hace necesario terminar este trabajo reiterando lo dicho al comenzar. Este texto, si bien es el fruto de más de dos años de investigación, hay que comprenderlo ante todo como indicaciones para investigaciones más precisas y concienzudas. Sólo he querido llamar la atención acerca de una intuición que me parece certera: los condicionamientos históricos y culturales de un trozo de la historia teológica chilena, en un período que parece haber sido el del "boom" de espíritu burgués en el país (en el contexto de un Occidente imperialista en apogeo). Junto con advertir acerca del condicionamiento socio-cultural de los propios intelectuales eclesiásticos de la época, me parece que habría que sistematizar esos condicionamientos de la teología en torno a esas dos áreas que he llamado la Razón y el Estado. Una y otra representan los desafíos, uno de orden teórico o epistemático, y el otro de orden práctico o ético, a que se vio enfrentado el pensamiento teológico de la época, y en donde los intelectuales católicos, a fin de enfrentar ese desafío desde su posición de defensores de una religión que perdía su carácter hegemónico en la sociedad, se vieron más de lo conveniente impregnados del espíritu de su tiempo.

64) *Breve noticia sobre la devoción a Nuestra Señora del Carmen Patrona de los Ejércitos de Chile*, Valparaíso 1894, 48-9.
65) La carta pastoral en *Revista Católica* XXXI, 1916, 881-8.
66) Una expresión reciente del Portalianismo eclesiástico, cf. Florencio INFANTE (capellán militar), *Iglesia, gobierno, principios*, Santiago 1976, 45-9. No es un azar que en la Catedral de Valparaíso se encuentre actualmente un monumento al corazón de Portales (el lugar actual de la Catedral ocupa la planta de la antigua mansión de doña Juana Ross de Edwards).

RAFAEL CEPEDA

El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí

Este artículo nos presenta el pensamiento religioso de José Martí (1853-1895), sin traicionar la coherencia de su pensamiento total y sin caer en ninguna apologética. José Martí no es un teólogo, sino un líder político y un pensador revolucionario. Las intuiciones y expresiones religiosas que él vive y comunica, tienen por lo tanto una enorme importancia para la historia de la teología latino-americana. El artículo está organizado temáticamente: Dios, Jesucristo, la Religión, la Iglesia, la Biblia, la Teología. Hay intuiciones en Martí, destacadas en este ensayo, que nos acercan mucho a la Teología de la Liberación: "Trituraban a un hombre ¡Miserables! ¡Olvidaban que en aquel hombre iba Dios! . . . Nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero. . . No amigo, hay otro Dios. . ." Nuestra teología realmente está inserta en la historia del pensamiento de Nuestra América.

Presenta muy serias dificultades el tema propuesto. Por muchos años he leído a José Martí (1853-1895), línea por línea, en la búsqueda de referencias que pudiéramos denominar "religiosas", y ya pasan de mil las fichas acumuladas. Se impone aquí una *selección* de sus textos, tarea siempre riesgosa. Además, sería fácil seguirle si existiera el "sincretismo" o la "evolución" que algunos le atribuyen. Hay más bien un *estratismo*, como los tejidos multicolores de una manta, o las capas superpuestas que asoman en el corte transversal de una roca. Cada juicio, cada idea, de por sí, en su propia categoría, y en su momento vivo.

I. LA IDEA DE DIOS

No es de extrañarse que sea en sus escritos de adolescencia cuando Martí se refiere a Dios en forma más continuada y consecuente, porque ocurre poco después de una gran injusticia y un gran sufrimiento. Condenado a presidio a los dieciséis años de edad por el solo delito de escribir unas líneas para definir lo que es la *patria* y lo que son sus *apóstatas*, mientras en provincias más al Este luchaban los guerrilleros cubanos contra el poderío español, el jovencito José Martí, después de un año en cárcel provisional, pasa a "las canteras".

¡Las canteras! Aquella primera tarde vio a sus compañeros, los otros presos, regresar de aquel infierno, que se encontraban a más de cuatro kilómetros del establecimiento penal, "en una cuenca irregular abruptamente cavada entre moles de piedra caliza". El trabajo de los encarcelados consistía en excavar y desmenuzar la piedra a golpe de pico y acarrearla hasta las carretas, en cajas sobre los hombros. Había presos de todas las edades y razas, con grillos desde la cintura hasta los pies. La cal viva les mordía los pulmones. Entre los que regresaron estaban don Nicolás Castillo, con sus plantas llagadas y su cabeza cana, golpeado sin misericordia aquel día porque no podía tenerse en pie. Y el niño Lino Figueredo, "presidiario político" a los doce años, porque se suponía que era hijo de otro Figueredo que peleaba en los campos

por la libertad de Cuba. Y el negro viejo Juan de Dios, enfermo de idiotez, preso "por infidente"; y el no menos negro Tomás, pero con sólo once años..

No solamente vio, sino que sintió Martí "la mordedura de la cal y del sol y del látigo". El también cavó en las canteras, y arrastró hierros, y sollozó por sus ojos supurantes. "Esclavo de mi edad y mis doctrinas", se describe a sí mismo en versos a su madre. Pero hizo más y mejor: fue la almohada y el bálsamo para sus infortunados camaradas de sufrimientos. Al fin, un rico e influyente español, José María Sardá, logró que revisaran la causa y lo condenaran a destierro en Isla de Pinos, al sur de Cuba, bajo la responsabilidad del propio Sardá, quien lo llevó a vivir a la casa de su finca, "El abra". Allí leyó la Biblia. (La que se conserva en el museo que es ahora la casa). Por una posterior gestión de Sardá Martí fue desterrado a España. En Madrid (1871) escribió y publicó su folleto "El presidio político en Cuba".

Son cincuenta páginas vibrantes de dolor y de piedad, sin raíces de odio. La pequeña obra es una catarsis de angustias y de reclamos. La memoria de lo ocurrido en las canteras era para él "un cesto de llamas" que había que vaciar. Las llamas iluminan las sombras dantescas, las imágenes espantosas del cautiverio. Y en medio de todo, Dios.

> Si existiera el Dios providente, y lo hubiera visto, con la una mano se habría cubierto el rostro, y con la otra habría hecho rodar al abismo aquella negación de Dios...
> Dios existe, sin embargo, en la idea del bien, que vela el nacimiento de cada ser, y deja en el alma que se encarna en él una lágrima pura. El bien es Dios...
> Dios existe, y yo vengo en su nombre a romper en las almas españolas el vaso frío que encierra en ellas la lágrima...
> Dios existe, y si me hacéis alejar de aquí sin arrancar de vosotros la cobarde, la malaventurada indiferencia, dejadme que os desprecie, ya que no puedo odiar a nadie; dejadme que os compadezca en nombre de mi Dios...
> Ni os odiaré, ni os maldeciré...
> Si yo odiara a alguien, me odiaría por ello a mí mismo...
> Si mi Dios maldijera, yo odiaría por ello a mi Dios...
> Los que habéis sentido posarse en vuestras frentes la mano augusta de la imagen de Dios en nuestra vida, llorad...
> Y si mi oís, y no lloraís, la tierra os sea leve y el Señor Dios tenga piedad de vuestras almas...
> Presidio, Dios: ideas para mí tan cercanas como el inmenso sufrimiento y el eterno bien...
> El que sufre por su patria y vive para Dios, en éste u otros mundos tiene verdadera gloria...
> Trituraban a un hombre. ¡Miserables! ¡Olvidaban que en aquel hombre iba Dios! ...
> Ese, ése es Dios: ése es el Dios que os tritura la conciencia, si la tenéis; que os abraza el corazón, si no se ha fundido ya al fuego de vuestra infamia...
> El martirio por la patria es Dios mismo...
> Yo siento en mí este Dios; yo tengo en mí a este Dios; este Dios en mí os tiene lástima; más lástima que horror y que desprecio...
> Verdad que el martirio es algo de Dios. ¡Y cuán desventurados son los pueblos cuando matan a Dios! ¡Y cuán descarriados van los pueblos cuando apalean a Dios! ...
> Y Dios llora. Y ¡cuánto han de llorar los pueblos cuando hacen llorar a Dios! ...[1]

1. Martí, José. *Obras Completas.* (Veintiocho volúmenes). Editorial Nacional de Cuba-Instituto del Libro Cubano. La Habana, 1963-1973. Tomo I, p. 45-74. *("El presidio político en Cuba").*
(En las citas siguientes, solamente O.C., número del tomo en romanos, número de la página en arábigos).

Toda esta literatura juvenil, un tanto bíblica, un tanto huguesca, intencionadamente dramática, cuajada de apóstrofes y de antítesis, es un desfogue de ira y de misericordia, pero al mismo tiempo una invitación a la confesión de un gran pecado nacional español, un llamado al arrepentimiento y a una nueva vida política. Y esta palabra profética se lanza "en nombre de mi Dios".

No es posible destacar aquí los relieves filosóficos e ideológicos de lo que "Dios" significa para este Martí de dieciocho años de edad. No creo que sea tampoco lo que más nos importe. A fin de cuentas, ¿para qué nos sirve en este caso tal especulación? Lo que sí nos importa es lo real y práctico: "las vivas aguas" de que hablaba Santa Teresa. El "Dios" de Martí comienza por estar inmerso en una situación muy terrestre, muy histórica, y muy humana: en un presidio colonial español en Cuba durante la segunda mitad del siglo XIX, donde "ser apaleado, ser pisoteado, ser arrastrado, ser abofeteado", "con el agua a la cintura, con el pico en la mano, con el grillo en los pies", "ciego, cojo, magullado, herido, al son del palo y la blasfemia, del golpe y del escarnio", significan... "nada" para las autoridades de Madrid, pero son a la vez "una negación de Dios", quien es "el bien", o sea lo bueno para el hombre.

El "Dios" de Martí *va* dentro del hombre maltratado y torturado: se solidariza hasta el punto de vivir *en* los explotados y oprimidos de la tierra. Y mucho más cuando estos hombres sufren por su patria, porque *patria* es término "sagrado" para Martí, intercambiable con el término *Dios:* "el martirio por la patria es Dios mismo". Y hablar "en nombre del bien, supremo Dios", equivale a hablar "en nombre de la justicia, suprema verdad". La experiencia de lo vivido culmina en que "Yo tengo en mí a ese Dios". En consecuencia, apela:

> En nombre de la compasión, en nombre de la honra, en nombre de Dios... Yo os pido latidos de dolor para los que lloran, latidos de compasión para los que sufren por lo que quizás habéis sufrido vosotros ayer, por lo que quizás, si no sois aún los escogidos del Evangelio, habréis de sufrir mañana.[2]

Después de "El presidio político en Cuba" las referencias a Dios serán más espaciadas, pero no menos incidentes. En el mismo Madrid y en el mismo año, en una hoja volante en que denunciaba el crimen de asesinar en Cuba a ocho inocentes estudiantes de medicina, convertidos por la saña española en mártires y héroes de la patria cubana, afirma que "así van más pronto hacia Dios".[3]

En México, su segunda detención en el peregrinaje de su destierro, por el 1875, inicia una etapa de vaivenes y racionalismos:

> El ser tiene fuerzas, y con ellas el deber de usarlas. No ha de volver a Dios los ojos: tiene a Dios en sí... La Providencia para los hombres no es más que el resultado de las obras mismas... Theos vive como fuerza impulsiva, pura magna...[4]
>
> Es una voz imprudente y divina; es un mandato incontrastable y sobrehumano; es la obligación de este contrato vitalicio, firmado entre el espíritu del hombre y el espíritu inmenso de su Dios.[5]
>
> ... hay en los espíritus solicitud misteriosa de lo que aquí es grande y bello. Como si no fuera ésta la patria de la belleza absoluta, como si lo

2. Ibid. (La cita en cuadro y los entrecomillados anteriores).
3. O.C., I, 84
4. O.C., VI, 286
5. O.C., VI, 362

grande terrenal no fuera más que presunción de una grandeza abastracta, potente como la soberbia del humano, y extensa como la imagen vaga de su Dios.[6]

Al adoptar momentáneamente ciertas tesis espiritualistas un tanto desfocadas, quién sabe por cuáles influencias, Martí pierde temporalmente los hilos de la relación Dios-hombre (como creatura en necesidad) y Dios-masa (como pueblo en proceso de liberación), pero gana en su descubrimiento del valor de lo voluntarioso en el hombre como luchador perenne, y de lo que Dios —"fuerza impulsiva"— espera del hombre, en un "contrato vitalicio". De otro modo: que este "Dios" se limita al empuje inicial, que transmite al ser humano, quien tiene que andar "por sus obras mismas" su propio camino.

Con breves estadías en Guatemala (1877-78) y en Venezuela (algunos meses de 1881) se ubica Martí definitivamente en Nueva York, donde vive durante quince años. Este será su hogar de agonías, sueños y trabajos incensantes por la libertad de su Isla y el bienestar de "nuestra América". ("De América soy hijo: a ella me debo"). Allí retoma sus hilos iniciales y se acerca —con maduración de predestinado— a sus primeros tanteos por definir a Dios. En un prólogo para un libro de crítica sobre el "Poema del Niágara", escribe estas palabras sorprendentes, con matices panteístas:

Se ama a un Dios que lo penetra todo y lo prevale todo. Parece profanación dal al Creador de todos los seres y de todo lo que ha de ser, la forma de uno solo de los seres...[7] A Dios no es menester defenderlo; la naturaleza lo defiende.[8]

Moviéndose en esta misma órbita, escribe para *La Opinión Nacional*, periódico de Caracas:

El hombre vuelve los ojos a un Padre que no ve, pero de cuya presencia está seguro... Pero ¿está Dios fuera de la tierra? ¿Es Dios la misma tierra? ¿Está sobre la Naturaleza? [9]

Ante la posibilidad de una guerra civil en Francia, y la pérdida en esta nación de ideales para él muy queridos, escribe para el mismo periódico sobre su temor y su única esperanza:

¡Salve el Dios de la paz, que es un Dios a quien se invoca demasiado poco, a ese pueblo trabajador e inteligente, que piensa, se estima y se manda! [10]

También de los años de Nueva York, en apuntes sueltos que nunca fueron publicados en vida de Martí, encontramos estos poderosos pensamientos, los que requieren profunda reflexión y cuidadoso análisis:

No es necesario fingir a Dios desde que se le puede probar. Por medio de la ciencia se llega a Dios. No Dios como hombre productor, sino Dios como inmenso mar de espíritus, a donde han de ir a confundirse, ya resueltas, todas las soberbias inconformidades de los hombres.[11]
¿A quién le podemos preguntar? ¿A Dios? ¡Ay! No responde, porque nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero.[12]

6. O.C., VI, 420
7. O.C., VII, 226
8. O.C., VII, 326
9. O.C., XIII, 26
10. O.C., XIV, 59
11. O.C., XIX. 361
12. O.C., XIX, 363

En uno de los escritos más controvertidos que se hallan entre sus papeles, el titulado "Hombre de Campo", probablemente destinado a los trabajadores de la tierra en algún lugar de América Latina, aparece la tesis del "otro Dios":

> Ese Dios que regatea, que vende la salvación, que todo lo hace en cambio de dinero, que manda las gentes al infierno si no le pagan, y si le pagan las manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero. ¡No, amigo mío, hay otro Dios! [13]

Pero la obra de liberación de la patria irredenta se sobrepone al cabo a todas las dudas y búsquedas, sin que Dios quede totalmente fuera del cuadro. En un discurso de recuento sobre la "guerra matriz" (la que duró diez años, 1868-1878), en el que exalta las figuras señeras de Carlos Manuel de Céspedes e Ignacio Agramonte y les ensalza su política de igualdad de razas, apostrofa a los cubanos que habrán de iniciar una nueva guerra "necesaria y justa":

> En la piedra en bruto trabajan a la vez las dos manos, la blanca y la negra: ¡seque Dios la primera mano que se levanta contra la otra! [14]

El *otro Dios* se abre paso lentamente. En ocasiones viene a ser casi Dios de un creyente cristiano, o de un feligrés comprometido mediante una fe personal y directa: "Dios me sea misericordioso si yerro".[15] "Yo cumplo con mi deber: Dios me amparará".[16] "Sólo entran al cielo y se sientan al lado de Dios los que han batallado".[17]

II. LA PERSONA DE JESUS-CRISTO

"En la interpretación de Dios —afirma Martí— todo sería posible. Es preciso buscar lo probable".[18] Esta persistente indecisión sobre el tema de Dios, que asoma su perfil muchas veces en su vida y en sus escritos, hace muy difícil captar un pensamiento cabal y definitivo. Pero todas las altas dificultades se allanan, y se abren caminos de acceso, cuando se trata de Jesús, en quien Martí busca refugio.

Es evidente un acercamiento amoroso, una especial querencia, una fraternal solidaridad hacia Jesús. Esto es explicable, porque son vidas paralelas en agonías y anhelos. "Los hombres de corazón escriben en la primera página de la historia del sufrimiento humano: Jesús".[19] Pero el sufrimiento nunca conduce a la aniquilación, sino a la victoria. "¿Qué importa que Pedro niegue, si Jesús triunfa? Pedro negó, y Jesús triunfó".[20] "Jesús no murió en Palestina, sino que está vivo en cada hombre".[21]

Jesús es para Martí el gran libertador de lo eclesiástico corrompido. "Los mercaderes, como la yedra venenosa, nacen en las paredes de todos los templos. Luego Jesús los echa".[22] También es Jesús, según Martí, el más excelso libertador político, sin fronteras limitantes: "... el

13. O.C., XIX, 383
14. O.C., IV, 359
15. O.C., XX, 127
16. O.C., XX, 284
17. O.C., XXII, 63
18. O.C., XXI, 16
19. O.C., I, 56
20. O.C., II, 472
21. O.C., VIII, 289
22. O.C., XIV, 484

rebelde sublime que, con la fuerza de su patriotismo, dio empuje de humanidad y alcance de Universo a la vía en que le encendía la opresión romana en Galilea".[23]

Hay ocasiones cuando su pasión por Jesucristo alcanza alturas místicas. "Oh Jesús, los que te amamos lo callamos como culpa, y sufrimos, ¡oh hermano! , por lo que tú sufriste..."[24]. "Para amar a Cristo es necesario arrancarlo de las manos torpes de sus hijos".[25] Este amor tiene su básica motivación. En el volante ya mencionado, "Hombre de campo", hay una apelación a un campesino que quería —pero no podía, por carencia de dinero— bautizar a su hijo "para que fuera cristiano". Martí, de entrada, define: "Cristiano quiere decir semejante a Cristo", y después ofrece la lección esperada:

> Yo te voy a decir quién fue Cristo. Fue un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisiesen entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos respetasen a los padres, siempre que los padres cuidasen a los hijos; que cada uno trabajase, porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie.
> Cristo estaba lleno de amor para los hombres. Y como él venía a decir a los esclavos que no debían ser más que esclavos de Dios, y como los pueblos le tomaron gran cariño, y por donde iba diciendo estas cosas se iban tras él, los déspotas que gobernaban entonces le tuvieron miedo, y lo hicieron morir en una cruz..., porque Cristo fue un hombre admirable.[26]

En consecuencia, señala Martí definidamente hacia una era cristológica cuyo inicio era posible vislumbrar ya en sus años de Nueva York:

> Como en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió, se está volviendo al Cristo, al Cristo crucificado, perdonador, cautivador, al de los pies desnudos y los brazos abiertos...[27]

Nada le impidió, sin embargo, asociar al Jesús-Cristo de los relatos evangélicos con las luchas por la liberación de los indios centroamericanos. Durante su breve estancia en Guatemala el gobierno de aquel país le pidió que escribiera un drama de historia nacional, para celebrar un aniversario de su independencia. Martí elige a cuatro personajes representativos: Martino, dirigente indio; el Padre Antonio, cura de la aldea donde agrupan los insurgentes; y doña Casta y don Pedro, los más connotados burgueses del poblado, dueños de vidas y haciendas. Pero en verdad el protagonista es el pueblo indígena, explotado durante siglos. Cuando se enfrentan las fuerzas dispares, y ante las denuncias encendidas de Martino, el Padre Antonio, hipócritamente alarmado, se santigua con un " ¡Jesús! ". Entonces Martino se encrespa y grita:

> ¿Jesús? El nombre del Sublime
> blasfemia me parece en vuestras bocas:
> el que esclavos mantiene, el sacerdote
> que fingiendo doctrinas religiosas
> desfigura a Jesús; el que menguado
> un dueño busca en apartada zona,
> el que a los pobres toda ley deniega,
> el que a los ricos toda ley abona,
> el que, en vez de morir en su defensa,

23. O.C., XIX, 455
24. O.C., XIX, 37
25. O.C., VI, 313
26. O.C., XIX, 381
27. O.C., VII, 226

el sacrificio de una raza explota,
miente a Jesús, y al manso pueblo enseña
manchada y criminal su faz radiosa.
... si mi padre Jesús aquí viniese,
dulce la faz, en que el perdón enflora;
si al indio viera mísero y descalzo,
y al Santo Padre que salud rebosa;
si de los nobles en las arcas viera
trocada sin esfuerzo en rubias onzas
la carga ruda que a la espalda trajo,
india infeliz que la fatiga postra;
si en las manos del uno el oro viera,
y la llaga en las manos de la otra,
¿de qué partido tu Jesús sería?
¿De la llaga o del arca poderosa?
¡Responde! ¿No respondes? Jesús mismo
tu sentencia la ha dicho por mi boca.

Y finaliza la escena con una advertencia de Martino a la indiada que lo escucha y lo sigue: —

Si el Padre Antonio,
falso cristiano, amenazaros osa,
decidle que Jesús, Dios de los hombres,
los salva: ¡no los vende ni los compra! 28

III. LA RELIGION

Aunque es un texto profuso, es necesario recoger íntegramente un *juicio* no publicado en su época, sin título ni fecha entre los papeles de Martí, por la extraordinaria importancia básica que debemos concederle con carácter introductorio para este epígrafe:

Hay en el hombre un conocimiento íntimo, vago, pero constante e imponente, de UN GRAN SER CREADOR. Este conocimiento es el sentimiento religioso, y su forma, su expresión, la manera con que cada agrupación de hombres concibe este Dios y lo adora, es lo que se llama religión. Por eso, en lo antiguo, hubo tantas religiones como pueblos originales hubo; pero ni un solo pueblo dejó de sentir a Dios y tributarle culto. La religión está, pues en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el mismo. Dios existe y se le adora.
Entre las numerosas religiones, la de Cristo ha ocupado más tiempo que otra alguna los pueblos y los siglos: esto se explica por la pureza de su doctrina moral, por el desprendimiento de sus evangelistas de los cinco primeros siglos, por la entereza de sus mártires, por la extraordinaria superioridad del hombre celestial que la fundó. Pero la razón primera está en la sencillez de su predicación, que tanto contrastaba con las indignas argucias, nimios dioses y pueriles argumentos con que se entretenía la razón pagana de aquel tiempo, y a más de esto, en la pura severidad de su moral tan olvidada ya y tan necesaria para contener los indignos desenfrenos a que se habían entregado las pasiones en Roma y sus dominios.
Pura, desinteresada, perseguida, martirizada, poética y sencilla, la religión del Nazareno, sedujo a todos los hombres honrados, airados del vicio ajeno y ansioso de aires de virtud; y sedujo a las mujeres, dispuestas siempre a lo maravilloso, a lo tierno y bello. Las exageraciones cometidas cuando la religión cristiana que, como todas las religiones, se ha desfigurado por sus malos sectarios; la opresión de la inteligencia ejercida en nombre del que predicaba precisamente el derecho natural de la inteligencia a libertarse de tanto error y combatirlo; y los olvidos de la caridad cristiana a que, para afirmar un poder que han comprometido, se han abandonado los hijos extraviados del gran Cristo, no deben inculparse a la religión de Jesús, toda grandeza, pureza y verdad de amor. El fundador de la familia no es responsable de los delitos que cometen los hijos de sus hijos.
Todo pueblo necesita ser religioso. No sólo lo es esencialmente, sino que por su propia utilidad debe serlo... La moral es la base de una buena

28. O.C., XVIII, 147, 149

religión. La religión es la forma de la creencia natural en Dios y la tendencia natural a investigarlo y reverenciarlo. El ser religioso está entrañado en el ser humano. Un pueblo irreligioso morirá, porque nada en él alimenta la virtud...29

A pesar de tan rotundas afirmaciones, dice Martí también —en otro texto, y en sentido crítico— que "las religiones son todas iguales; puestas una sobre otra, no se llevan un codo ni una punta". (Se refiere, claro está, a las organizaciones utilitarias que manejan la fe para su propio beneficio). Se deduce entonces que la religión cristiana, "desfigurada por sus malos sectarios", no es mejor ni peor que el budismo, el islamismo o el hinduismo. Aún Así, "la religión no muere, sino que se ensancha y acrisola, se engrandece y se explica con la verdad de la naturaleza".[30]

Martí preconiza una religión "nueva" ("¡pues nada menos proponemos que la religión nueva y los sacerdotes nuevos! ")[31], "de amor activo entre los hombres"[32], donde "el alma cubana está fundiendo sus elementos de odio"[33]; una religión "natural y bella" —y aquí elogia la del educador Luz Caballero— "que se acomoda a la razón nueva del hombre".[34] Ha de partir esta religión de la "inconformidad con la existencia actual, y la necesidad de algo que realice lo que concebimos"[35], y tendrá como objetivo "que logre la virtud: no por deber ni por castigo, sino por patriotismo, conocimiento y trabajo".[36] Esta religión nueva será "la verdadera, que va saliendo del conocimiento científico del mundo"[37], porque "el mundo es religioso".[38] "No es religión la que se rebela contra la naturaleza".[39]

La religión ha de ser también nueva porque a ella "conduce el ejercicio de la libertad"[40], ya que "nada ayuda más eficazmente que la libertad a la verdadera religión"[41]. Así vendrá a ser "religión definitiva": "una fe que ha de sustituir a la que ha muerto, y que surge de la paz del hombre redimimido".[42] El hombre es lo fundamental. Tiene la certeza Martí de que esa religión "venidera" habrá de fundarse "en la naturaleza divina y reverente del hombre, con belleza profunda y sin misterios pueriles".[43] Y aunque esta religión devendrá "única", no dudará en tomar "lo que hay de esencial en todas, sin oprimir a ninguna"[44]; una religión en que no se enfrente "el amor a la libertad en el hombre, que es su ejercicio natural". "La religión, en suma, de los hombres libres nuevos, vasta, grandiosa, fraternal, humana, libre como ellos".[45] Eso explica por qué "los sacerdotes de la nueva religión se han puesto en pie".[46]

29. O.C., XIX, 391, 392
30. O.C., XI, 242 (Todos los entrecomillados del párrafo).
31. O.C., VIII, 290
32. O.C., II, 279
33. O.C., II, 463
34. O.C., V, 272
35 O.C., VI, 313
36 O.C.,VII, 120
37 O.C., X, 388
38 O.C., XII, 306
39 O.C., XXI, 16
40 O.C., XIII, 33
41 O.C., XIX, 397
42 O.C., XIII, 140
43 O.C., XIX, 397
44 O.C., XXII, 75
45 O.C., XXII, 307
46 O.C., II, 250

Tal religión "nueva", "verdadera", "única y definitiva", se articulará en una institución apropiada, en la "iglesia nueva", donde sus sacerdotes serán "caballeros de los hombres, obreros del mundo futuro, cantores del alba"[47]; iglesias que serán "mansión de inteligencias ricas y vivaces, colmadas de grupos animados de jóvenes que se preparan para llevar a los pueblos la palabra de la historia humana, los reactivos de la química, la trilladora, el arado, la revelación de las potencias de la Naturaleza".[48] Para lograr esta realidad hay que soñarla primero: "Una iglesia sin credo dogmático, sino con ese grande y firme credo que la majestad del Universo y la del alma buena e inmortal inspiran, ¡qué gran iglesia fuera! ¡y cómo dignificaría a la religión desacreditada! ¡y cómo contribuiría a mantener encendido el espíritu en estos tiempos ansiosos y enmonedados! ";[49] una iglesia donde "se levanten las almas"... "pero no con limosnas que envilecen, sino con modelos nobles, con las artes del ejemplo"[50]; una iglesia que se reúna en "templos a los redentores de los hombres, y sus estatuas colocadas en nichos, donde se comenten las virtudes de los héroes, con un santoral nuevo";[51] una iglesia "portentosa, natural, que se levante del pecho de todos los hombres a la vez: iglesia única, inexpugnable y hermosa", a donde irán a parar "como zorras encadenadas, todas estas iglesias".[52] Y anuncia triunfalmente: "Esa es la iglesia nueva, que reemplaza a la que se va".[53]

Los fieles que estas iglesias "que se van", mejor que oír "comentarios sobre la bestia del Apocalipsis, regocijándose en los picotazos que se dan los pastores de los templos rivales del distrito", deberían "hacer casas para los pobres" y "bajar al infierno" de los miserables y desheredados del mundo". Cuando no es eso lo que hace la iglesia, cuando busca "el premio y el respeto y la paga de la oligarquía agradecida" que sólo pretende "poder, y mandar sobre las clases inferiores", es sólo una "desvergüenza".[54]

V. LA IGLESIA CATOLICA ROMANA

Muchas páginas dedicó Martí al catolicismo romano de su tiempo. Fue él indudablemente un anticlerical y un antidogmático, y basado en tales presupuestos lanza frases ríspidas y condenatorias, como aquella famosa de que "el cristianismo ha muerto a manos del catolicismo".[55]

Creo, sin embargo, que no debemos jugar demasiado en expresiones descontextuadas, para mantenernos ceñidos a los acontecimientos vitales. En una crónica de abril de 1887 Martí informa:

47 O.C., V, 103
48 O.C., VII, 120
49 O.C., VIII, 440
50 O.C., X, 60
51 O.C., X, 188
52 O.C., XII, 116
53 O.C., X, 188
54 O.C., X, 60 (Todos los entrecomillados del párrafo).
55 O.C., VI, 313

El cisma sigue en la Iglesia Católica. Diez mil católicos han vuelto a reunirse en el hipódromo de Madison para declarar su resistencia a recibir dictado alguno de la Iglesia sobre sus opiniones económicas y políticas. Y el padre McGlynn, que se ha hecho persona nacional, afirma en un documento público que la Iglesia no prohíbe enseñar que la tierra es propiedad común, y que ni el Arzobispo, ni la Propaganda, ni el Papa, tienen derecho a coartar los actos de ciudadano de un sacerdote en materias que no están expresamente condenadas por la Iglesia: "Así es, dice, como nuestra Iglesia se ha hecho odiosa, y ha llegado a parecer enemiga de la libertad. El Papa no tiene derecho sobre mí como ciudadano. No voy a Roma.[56]

Este Eduardo McGlynn, "el Pedro de la nueva cruzada",[57] abanderado de los pobres, influido por las doctrinas de Henry George, echó su suerte con los desposeídos de la tierra. Martí describe en otra crónica cómo los católicos neoyorkinos lo recibieron "con apasionada ovación".

Allí predicó, como la cura de la agonía social en estos grandes pueblos, el retorno de la propiedad de la tierra a la Nación, tal cual se hacía en la vieja Irlanda: allí resplandeció su rostro, como el de los oradores cuando se sienten amados de su pueblo resplandece: allí con palabras que hendían y lucían como hierro encendido, marcaba, entre coros de vivas, a esos cegadores de la luz que andan poniendo librea a la dignidad y caperuza a la conciencia. " ¡A la felicidad, hombres humildes, porque el himno más grato a Dios es la dicha de todas sus criaturas! ¡Mientras haya un hombre infeliz, hay algún hombre culpable! ¡Antes se levantaban cruzadas de guerra para rescatar el Santo Sepulcro: ahora levantaremos cruzadas de paz para que no sea un sepulcro la vida! Y si os dicen que yo, cura católico, no tengo el derecho de hablar con los hombres sobre la manera de que sean más felices, yo, cura católico, os digo, en el umbral de esta nueva era de la humanidad en que ha de ser vencida la miseria odiosa, que por sobre púrpura y por sobre mitra, por sobre cónclave y sobre tiara, por sobre domos y espiras eminentes, está, en las cosas del hombre, la conciencia humana! ". En sustancia, eso dijo. Lo mismo va diciendo a enormes asambleas, por las ciudades populosas. Aquella noche retemblaba el teatro. Como lanzas han quedado clavadas las frases. No sabía aquel frenético concurso estar sentado. Duraba minutos el ondear de los pañuelos. McGlynn vestía levita cerrada, no sotana. Muchos curas católicos, muchos, aplaudían con ardor: uno había, a quien todos besaban la mano, de barba muy blanca. Y tres niñas pusieron a los pies del amado pastor, del párroco depuesto por el Arzobispo, tres cestos de rosas.[58]

Toda la crónica enviada por Martí a *La Nación* de Buenos Aires, fechada 20 de julio de 1887, está dedicada al cura rebelde, "sacerdote de vida pura", "católico ardiente", "al fin excomulgado por el Papa". Para Martí, nada hay más condenable que ese Papa, que esa Iglesia.

¿Con qué el qué sirve a la libertad no puede servir a la Iglesia? ¿Con qué la Iglesia se vuelve contra los pobres que la sustentan y los sacerdotes que estudian sus males. . .? ¿Con qué la Iglesia no aprende historia, no aprende libertad, no aprende economía política?[59]

Por fortuna, según Martí, "al fin se está librando la batalla. La libertad está frente a la Iglesia". Y él, desde el periódico, participa en la batalla como si fuera un católico más, interpelando a los grandes jerarcas de la Iglesia:

¿Dónde tienes tú escrita, Arzobispo, Papa, dónde tienes tú escrita la credencial que te da derecho a un alma? Ya no vestimos sayo de cutí, ya leemos historia, ya tenemos curas buenos que nos expliquen la verdadera teología. . . ya sabemos por qué medios humanos, por qué

56 O.C., XI, 154
57 O.C., XI, 189
58 O.C., XI, 190
59 O.C., XI, 242

> conveniencias de mera administración, por qué ligas culpables con los príncipes, por qué contratos inmundos e indulgencias vergonzosas, se ha ido levantando, todo de manos de hombres, ese edificio impuro del Papado! 60

Describe el cubano cómo los católicos "de abajo" —"la gente justa, educada racionalmente en el trabajo"— apoyaron al cura en la gran batalla. Y cuando "esas ligas de ricos de todas las sectas", junto a los "clérigos blandílocuos", "cayeron sobre el piadoso sacerdote",

> se alzó contra estas excrecencias de Jesús el pueblo que lo ama, y a la excomunión de la Iglesia, que castiga al buen cura por servir al hombre, ha respondido el pueblo de Jeús excomulgando a la Iglesia. ¡Esa es nuestra Iglesia, ese cura pálido! 61

Y aprovecha Martí el estremecedor acontecimiento —poco después que el buen cura, en su discurso, "denunció la política aleve, la intriga sutil, el gobierno fraudulento, las complicidades inicuas, la ambición tenebrosa, la naturaleza meramente humana del Pontificado"— para lanzar él también su palabra de admonición:

> ¡Aprenda su fe el católico decoroso que no quiera ser burlado por los ministros! ¿Qué la fe es una librea? ¿Qué ser católico es ser esclavo? ¿Qué no se sabe en qué tratos mundanos están siempre los palacios de los obipos? No hay cuadro más mísero que el de esos ciegos que andan por el mundo de rodillas, cogidos de la fimbria de una sotana, como los brahamanes que se asen, para morir en la gracia, de la cola del buey sagrado.62

Son palabras muy duras, es cierto, pero no podemos juzgarlas objetivamente si no ubicamos al escritor en su época y en su consciencia misionológica: Martí se sabía llamado por vocación a la suprema tarea de liberar a Cuba del yugo español. Tenía por sus antecesores a Washington y a Bolívar. Todo lo que fuera una amenaza a la libertad de los pueblos y al mejoramiento de las condiciones de vida de los más humildes, era para él "pecado". En consecuencia, no debemos sorprendernos de su palabra ruda y de su ataque frontal a una institución que —a su juicio, en su tiempo— vulneraba estos principios "virtuosos". La experiencia norteamericana en relación con el Padre McGlynn no era más que una pálida reproducción de la historia de la Iglesia Católica en España, aliada fidelísima de la monarquía, y estructuralmente enemiga de las libertades en la Isla. Muchos sacerdotes cubanos fueron desterrados o encarcelados, y aún fusilados, por adherirse a la causa independentista.

VI. LAS IGLESIAS PROTESTANTES

La visión martiana del protestantismo es un tanto menos censurante, aunque no totalmente apologética. La figura de Martín Lutero fue muy de su agrado, al punto de que abogaba porque "Todo hombre libre debía colgar en sus muros, como el de un redentor, el retrato de Lutero".[63] Pero no desconoce a Erasmo:

60 O.C., XI, 243, 244
61 O.C., XI, 245
62 O.C., XI, 248, 249
63 O.C., XIII, 442

. . .parece ley que el que ve una verdad nunca la goce, acaso porque para dar lugar a que una verdad se abra paso entre los hombres es necesario verla con más tiempo de anticipación del que puede esperar una vida de hombre a hacerla posible. Erasmo puso el huevo y lo empolló Lutero.[64]

En Lutero ve Martí al hombre fuerte, libertador por impulso propio, consciente de su misión y de su destino, tanto como Jesús y Abelardo.

La fuerza embriaga. Embriaga a los de mente fuerte y educación suma. ¿Qué mucho que ponga fuera de sí a los que están hartos de padecer, y sedientos de justicia, y sin mucha mente de que disponer, y ven su fuerza como un medio justo y sagrado de reparación, de entrada en el goce de sí mismo, del supremo deleite de sentir en sí triunfante la persona humana?
¡Ese es el gigante escondido que hace dar al mundo sus tremendos vuelcos: el sentimiento divino de los propia persona, que es el martirio cuando se ejerce aisladamente, y es Jesús, y es Abelardo, y es Lutero, y es Revolución Francesa cuando se condensa en una época o en una nación! [65]

En otros hombres fuertes y predestinados vio una réplica de Lutero. Por ejemplo, Juan Montalvo, "gigante mestizo, con el numen de Cervantes y la maza de Lutero".[66] Y aún el Padre McGlynn, al responder a las aclamaciones de los neoyorkinos, "comenzó su discurso lento y grave, con palabras que involuntariamente recordaban los martillazos con que clavó Lutero sus tesis en la puerta de Wittemberg".[67]

Al referirse a la Iglesia Protestante en general afirma que "guarda, a pesar de sus estrecheses —¿por qué no decirlo? — la semilla de la libertad humana".[68] Es un elogio, pero condicionado a circunstancias y a comportamientos. Y cuando se trata de la Iglesia Protestante —como si fuera un todo— en los Estados Unidos, sucede que a veces oye clamores de justicia y se dispone a apoyar los necesarios cambios estructurales:

Acá se ve que la opinión en masa, la prensa misma de los capitalistas, ¡qué más, la Iglesia misma, la Iglesia Protestante! , acepta la revisión del sistema social de ahora, y va pensando en la manera de ir poniendo un poco del mármol\ que sobra en unas calles, en el lodo que sobra en otras.[69]

Martí reproduce con agrado, en una crónica para *La Nación* (16 de mayo de 1886) la pastoral que un obispo metodista lanza a sus feligreses, la que "causa en el país una emoción profunda":

Basta: este edificio donde vivimos es un edificio de injusticia: esto no es lo que enseñó Jesús, ni lo que debemos hacer los hombres: nuestra civilización es injusta: nuestro sistema de salarios, asilos y hospitales, ha sido sometido a prueba y a fracaso. Repugna el credo de la razón que unos tengan demasiado y que otros no tengan lo indispensable. Lo que está hecho así, debe deshacerse, porque no está bien hecho. Salgamos amistosamente al encuentro de la justicia, si no queremos que la justicia se desplome sobre nosotros.
Por Cristo y por la razón, esta fábrica injusta ha de cambiarse. Rico, ¡tú tienes mucha tierra! Pobre, ¡tú debes tener tu parte de tierra! [70]

64 O.C., XIII, 445
65 O.C., X, 419
66 O.C., VIII, 258
67 O.C., XI, 247
68 O.C., X, 204
69 O.C., X, 448
70 O.C., Idem.

"Estrecheces" señaló Martí a las iglesias protestantes. Una de ellas, la competencia en la erección de edificios enormes y lujosos, sólo para deslumbrar y ostentar. Refiriéndose seguramente a los primeros pasos de la Iglesia Protestante Episcopal en la construcción de San Juan el Divino, "que deje enana a la católica de San Patricio",[71] escribe:

> Pero de lo que sí hemos de hablar cuando la idea esté ya bien a punto, es del deseo de las iglesias protestantes de levantar, por sobre todos los edificios metropolitanos, una catedral que desde mares y campos se divise, y domine los atrevidos palacios de negocios, las espiras de piedras parda de las sectas viejas, los campanarios relamidos de los templos estéticos, las dos torres blancas, aun no acabadas, de la catedral católica. Catedral debiera hacerse, porque los edificios grandes entusiasman, conservan y educan; pero no catedrales de ritos, a que los hombres sólo se apegan para salvar su hacienda y privilegios en esta hora oscura, y son, más que catedrales, murallas, y más que altares, parapetos; sino una de arquitectura nunca vista, donde se consagrara la redención del pensamiento y fuese el entrar en ella como en la majestad, y como sublimarse en la compañía de los héroes, vaciados en bronce; ¡y las puertas, siempre abiertas! La libertad debiera ya tener su arquitectura. Padece, por no tenerla.[72]

Esta competencia improductiva y pueril se generalizó prontamente. Martí presenta como típico lo que sucedió en Johnstown, Pennsylvania: "En la falda de la colina, donde se las viera mejor, competían en altura las torres de las iglesias, la católica con la episcopal, la presbiteriana con la anabaptista".[73] Por ello el protestantismo "de salas ricas" no avanza todo lo que debiera:

> . . .puede decirse que a pesar de sus músicas y anuncios y torres morunas y bancos de ébano, los templos están pobres y vacíos. Va la gente a oír a los pastores liberales, y más cuando se susurra que van para rebeldes. . .
> Pero los pastores reunidos en estos días se han preguntado lo que todos ven: ¿por qué ni aún dando a los templos el bullicio y agrado del teatro se niega la gente a venir al templo?
> ¡Porque la enseñanza es falsa, el carácter duro, el rico soberbio, el pobre desconfiado, y la época de vuelco y reencarnación, que pide para guía del juicio y consuelo del alma algo más que Iglesias ligadas en pro de los pudientes contra los míseros, y que se rebajan al empleo de instrumentos de gobierno, y defensa de castas, y caen al suelo de una embestida de uñas! [74]

Hay todo tipo de pastores protestantes: está el "cesante en busca de púlpito y que hace gala de la oratoria que puede animar a los ricos a dotarle una buena iglesia"[75]; está Dwight L. Moody, afamado evangelista, "poniendo la Biblia en chistes, y convirtiendo con anécdotas a los reacios";[76] está Talmadge, "con gestos de titiritero e imágenes dantescas";[77] pero está también Phillip Brooks, "que habla como si derramase las palabras sobre el corazón, con un arte que a la vez manda y suplica";[78] y está Henry Ward Beecher, a quien recordó en sus funerales,

> . . .sano, caminador, laborioso, astuto, fuerte; él había levantado en el Oeste su casa con sus manos; él traía de la contemplación de la Naturaleza una elocuencia familiar, grata y armónica, y de los trabajos y

71 O.C.,XI, 258
72 O.C., XI, 202
73 O.C., XII, 227
74 O.C., XII, 117
75 O.C., XI, 385
76 O.C., XIII, 416
77 O.C., Idem.
78 O.C., XII, 415

choques de la vida la pertinacia y la cautela; él, semejante en todo esto a su nación, aún se le asemejaba más en el espíritu rebelde que conviene a los pueblos recién salidos de la servidumbre, y en lo rudimentario y llano de la cultura. El usaba, como su pueblo, sombrero de castor y zapatos de becerro; él, que perteneció en su Estado nativo al bando de colonos hostiles a la esclavitud, trajo al público de Brooklyn aquella ira local que fue nacional luego; él puso al servicio de la campaña de la abolición su salud desbordante, su espíritu indisciplinado, su oratoria pintoresca, su dialecto eclesiástico, embellecido con una natural poesía; él vio crecer los tiempos, a través de las señales engañosas, y se puso junto a ellos en la época feliz en que la virtud era oportuna.[79]

VII. ESTRUCTURA IDEOLOGICA DE LA NUEVA RELIGION Y LA NUEVA IGLESIA

En las dos columnas siguientes aparecen —cada palabra y cada frase son citas directas de Martí, algunas ya expresadas, otras añadidas aquí— los fundamentos doctrinales y éticos que constituirán "la nueva religión" y "la nueva iglesia", anhelo profundo del gran cubano, insatisfecho con la "religión" y la "iglesia" de su tiempo, porque, según él, "el mundo está de cambio. . . se ve que los hombres crecen, y que ya tienen andada la mitad de la escala de Jacob. . .",[80] y la otra mitad ha de requerir nuevas paralelas y nuevos peldaños.

Nueva religión

1. Religión de amor activo entre los hombres, donde se funden los elementos del odio.
2. Religión natural y bella, que se acomoda a la razón nueva del hombre.
3. Religión de inconformidad con la existencia actual y la necesidad de algo que realice lo que concebimos.
4. Religión que logra la virtud: no por deber ni por castigo, sino por patriotismo, conocimiento y trabajo.
5. Religión verdadera, que va saliendo del conocimiento científico del mundo.
6. Religión que se engrandece y se explica con la verdad de la naturaleza, donde está la vida. No es religión la que se rebela contra la naturaleza.
7. Religión nueva, a la que conduce el ejercicio de la libertad. Nada ayuda más eficazmente que la libertad a la nueva religión.
8. Religión definitiva: una fe que ha de sustituir a la que ha muerto, y que surge de la paz del hombre redimido.
9. Religión que sea forma de la creencia natural en Dios, y la tendencia natural a investigarlo y reverenciarlo.
10. Religión fundada en la naturaleza divina y reverente del hombre, con belleza profunda y sin misterios pueriles.
11. Características de la religión:
    a) Observancia rígida de la moral.
    b) Mejoramiento personal.
    c) Ansia por el mejoramiento de todos.
    d) Sacrificio por otros.

79 O.C., XIII, 35
80 O.C., VIII, 290

12. Una religión que tome lo esencial de todas, sin oprimir a ninguna.
13. Una religión que no sea freno al amor a la libertad en el hombre, que es su ejercicio natural.
14. La religión de los hombres libres, nuevos, vasta, grandiosa, fraternal, humana, libre como ellos.

Nueva iglesia

1. Iglesia donde sus sacerdotes sean caballeros de los hombres, obreros del mundo futuro, cantores del alba.
2. Iglesia que se convierte en escuela politécnica, mansión de inteligencias ricas y vivaces, colmadas de grupos animados de jóvenes que se preparan para llevar a los pueblos la palabra de la historia humana, los reactivos de la química, la trilladora, el arado, la revelación de las potencias de la naturaleza.
3. Iglesia sin credo dogmático, sino sólo con el que inspiran la majestad de la Naturaleza y la del alma buena e inmortal, que junte a los hombres enamorados de lo maravilloso y necesitados de tratarlo.
4. Iglesia donde se levanten las almas, se calce a los desnudos y se aparten las botellas de los labios, pero no con limosnas que envilecen, sino con modelos nobles, con las artes del ejemplo.
5. Iglesias que sean templos a los redentores de los hombres, y sus estatuas colocadas en nichos, donde se comenten las virtudes de los héroes, con un santoral nuevo. Esa es la Iglesia nueva, que reemplaza a la que se va.
6. Iglesia portentosa, natural, que se levanta del pecho de todos los hombres a la vez. Iglesia única, inexpugnable y hermosa, a donde irán a parar. . . todas las iglesias.
7. Iglesia que sea gobierno de las fuerzas espirituales, no panacea divina.

VIII. LA BIBLIA

Al comienzo de un discurso pronunciado en una velada artística de la Sociedad Literaria Hispanoamericana de Nueva York, el 19 de diciembre de 1889,a la que asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana que se había celebrado en Washington, Martí dijo:

> Pongan otros florones y cascabeles y franjas de oro a sus retóricas; nosotros tenemos esta noche la elocuencia de la Biblia, que es la que mana, inquieta y regocijada como el arroyo natural, de la abundancia del corazón.[81]

Pero no hay fanatismo alguno en tales palabras. Unos días antes había escrito para *La Nación* una de sus acostumbradas crónicas, donde narraba el escándalo provocado en la sociedad neoyorkina por un padre intolerante y exaltado que "creía en lo que la Biblia dice sobre el poder

81 O.C., VI, 133

de curar de la oración, y oró, y se le murieron sin medicina los dos hijos".[82]

"¡Qué hermosas poesías tiene la Biblia! "[83] postuló en su artículo "Maestros ambulantes" para *La América* de Nueva York. En elogio inusitado, asegura que el pueblo venezolano es "fragante como la Biblia".[84] Hay, dice, sólo un modo de hablar palabras de libertad a los esclavos, como lo hace John Swinton, "en esa lengua troncal y robusta de los que saben de coro, y entienden de propia mente, la Biblia".[85] Y escribe sobre una Liga Irlandesa ("David que ha puesto el guijarro en medio de la frente del Goliat británico"), cuyas mujeres enseñan a leer en inglés a unos chinos inmigrantes, "y cuelgan las paredes de frases de la Biblia, que en verdad es libro que, en cosas de alma, dijo todo".[86]

Es evidente entonces que Martí habla de la Biblia como de un insoslayable vehículo de cultura popular, en el más funcional sentido ético de esta expresión:

> Bueno es saber de coro a Homero: y quien ni a Homero, ni a Esquilo, ni a la Biblia leyó, ni leyó a Shakespeare, que es hombre no piense, ni que ha visto todo el sol, ni ha sentido desplegarse en su espalda toda el ala. . . Que se lea, cuando el sol es muy recio, la Biblia; y cuando el sol ablanda, que se aprenda a sembrar racimos de uva como aquellos de Canaán, que con su peso anonadaban a los hombres.[87]

Sin embargo, nada de imposiciones. Narra Martí a los lectores de *La Nación* cómo se enfrentan en sus *camp-meetings* durante el verano una "Convención de la Fe" y una "Convención de Libre pensadores"; de los primeros se burla porque ellos a su vez les sacan los dineros a los cojos, ciegos y mancos que dicen curar, mientras que los segundos son "los que no saben de recortar alas, sino de desplegarlas". Entre éstos habla una dama a quien Martí asiente:

> Que en las escuelas se prohíba, ni como libro de un culto que no hày derecho de imponer traidoramente a inteligencias indefensas, ni como libro de texto, rudimentario y erróneo, el uso de la Biblia.[88]

Por otra parte, lo bíblico es lo virtuoso. Gran admirador de Lincoln, lo elogia porque "trajo a la oratoria aquel aroma fuerte de la selva bíblica";[89] en elecciones de gobernadores se destaca Virginia, porque "en sus montañas es donde el regocijo toma tamaño bíblico";[90] y, por sobre todo, "ese frescor de las poesías bíblicas: ese aspecto de tronco de las frases de Job; ese carro de oro en que aparece Ezequiel, esa escala de Jacob. . .".[91]

Reconoce, al fin, que "La Biblia dijo la verdad: son los hijos quienes pagan los pecados de los padres: son las repúblicas de la América del Sur las que pagan los pecados de los españoles".[92] Y continúa desplegando, como en cinta cinematográfica, los personajes de la Biblia, en lenguaje que se contextualiza y toma perenne vigencia:

82 O.C., VI, 64
83 O.C., VIII, 290
84 O.C., VII, 197
85 O.C., IX, 368
86 O.C., IX, 412
87 O.C., IX, 445, 446
88 O.C., IX, 465, 466
89 O.C., X, 151
90 O.C., X, 317
91 O.C., XIII, 226
92 O.C., XIX, 153

¿Qué es la religión, más que historia? ¡A nuestro lado anda Jesús, y se muere de angustia porque no le ayudan a hacer bien! ¡A nuestro lado predica Juan, con el sayo de piel de camello y la palabra terrible, y los buenos lo saludan de lejos, y los mercaderes se ríen de él, entre sus hogazas y sus ánforas! [93]

IX. EDUCACION Y TEOLOGIA

Durante el año 1883, en sus colaboraciones a *La América*, Martí hurga en el tema de la educación popular desde muy diversos ángulos. Es perfectamente comprensible que contraste entonces la enseñanza en centros de tradición escolástica con la nueva escuela proclamada en sus escritos.

> En nuestros países ha de hacerse una revolución radical en la educación, si no se les quiere ver siempre, como aún se ve ahora a algunos, irregulares, atrofiados y deformes, como el monstruo de Horacio: colosal la cabeza, inmenso el corazón, arrastrando los pies flojos, secos y casi en hueso los brazos. Contra Teología, Física; contra Retórica, Mecánica; contra preceptos de Lógica, . . . preceptos agrícolas.[94]
> En tiempos teológicos, universidad teológica. En tiempos científicos, universidad científica.[95]
> Las Escuelas de Artes y Oficios ayudan a resolver el problema humano, que se establece ahora con datos nuevos, desde que van faltando aquellos árboles antiguos, Monarquía e Iglesia, bajo cuyas ramas tenían cómoda vida tantos hombres. Ya, ni cortesanos ni frailes.[96]

En consecuencia de tales afirmaciones y proclamaciones, cree Martí inútiles los dineros que se invierten en empresas eclesiásticas:

> Millones acaba de dejar el exgobernador Morgan a sociedades de teología y a seminarios; ¡pues más valiera que empeñarse a forzar en los hombres la fe en el cielo, crearla en ellos naturalmente, dándoles la fe en la tierra! [97]

Esta promoción por el aterrizaje de lo celestial y etéreo, que implica una censura a la educación teológica de su tiempo, concuerda con el sostenido pensamiento de Martí, de línea positivista, que matiza muchos de sus escritos, sin abandonar totalmente las revelaciones del espíritu. De ahí que Martino, el héroe de la guerrilla guatemalteca en el poema del que ya hemos leído una porción, no sea un increyente, pero se sitúa muy por encima de tradiciones, religiosidades y fanatismos al uso. La fe "forzada", y a la vez la miseria y la esclavitud de los hombres, no es lo que producirá "el cielo". Esto se lo hace saber al potentado y petulante don Pedro:

> Serviles nos hicísteis, ignorantes,
> insípidos doctores,
> teologuillos y míseros danzantes,
> de manos insolentes besadores.
> Y ¿queréis que a la cumbre de la vida
> llegue próspera y libre nuestra suerte,
> si la tierra dejáis estremecida
> con las semillas todas de la muerte?
> Pero el cielo preñado de amenaza
> su hondo seno de cólera revienta,
> ¡y, animador de la naciente raza,
> fabrica en vuestras plantas la tormenta! [98]

93 O.C., XV, 435
94 O.C., VIII, 279
95 O.C., VIII, 281
96 O.C., VIII, 284
97 O.C., IX, 389
98 O.C., XVIII, 140

Ya en tesitura de pensador, y tratando de descubrir el proceso escolástico para condenarlo, continúa el trazado que iniciara cincuenta años antes que él el Padre Félix Varela, digno sacerdote, primer propulsor del independentismo cubano. Sin enumerarlos, pero colocándolos en este orden bajo el epígrafe "Escolasticismo" en una libreta de *Juicios*, Martí señala: 1) Subordinación de la Filosofía a la Teología; 2) Alianza de la Filosofía y la Teología; 3) Separación gradual.[99]

Afortunadamente, no se detiene por mucho tiempo en estas problematizaciones, porque de inmediato regresa al énfasis de lo práctico y útil: "Un oficio o un arte... es sostén firmísimo —por cuanto afirma la independencia personal— de la dignidad pública".[100] Ni es ésta una apología del individualismo, porque insiste:

> Quien quiera nación viva, ayude a establecer las cosas de su patria de manera que cada hombre pueda labrarse en un trabajo activo y aplicable una situación personal independiente. Que cada hombre aprenda a hacer algo de lo que necesitan los demás.[101]

Esta es, en definitiva, para Martí, la educación que demandan los tiempos nuevos en tierras nuevas, y no la especulación teorética "en pueblos semidescubiertos, casi vírgenes". Por ello aboga por el trabajo manual en las escuelas, porque

> El hombre crece con el trabajo que sale de sus manos. Es fácil ver cómo se depaupera, y envilece a las pocas generaciones, la gente ociosa... mientras que el que debe su bienestar a su trabajo... tiene el ojo alegre, la palabra pintoresca y profunda, las espaldas anchas y la mano segura. Se ve que son ésos los que hacen el mundo... y tienen cierto aire de gigantes dichosos, e inspiran ternura y respeto.
> Más, cien veces más que entrar en un templo, mueve el alma el entrar, en una madrugadita de este frío de febrero, en uno de los carros que llevan, de los barrios pobres a las fábricas, artesanos de vestidos tiznados, rostro sano y curtido y manos montuosas, donde, ya a quella hora, brilla el periódico. He aquí un gran sacerdote, un sacerdote vivo: el trabajador.[102]

X. NUESTRA AMERICA

No hay más que ojear *La Edad de Oro*, revista mensual para niños que escribiera totalmente Martí en 1889, publicada en Nueva York, para percantarnos de cuánto amaba el tema de América y de sus grandes hombres, que no fueron otros que los que bregaron por los desposeídos, por "los pobres de la tierra". Incluye, naturalmente, a uno no nacido en América, al Padre Bartolomé de las Casas, "un nombre que se ha de llevar en el corazón, como el de un hermano".[103]

> Cuatrocientos años hace que vivió el Padre las Casas, y parece que está vivo todavía, porque fue bueno. No se puede ver un lirio sin pensar en el Padre las Casas, porque con la bondad se le fue poniendo de lirio el color, y dicen que era hermoso verlo escribir, con su túnica blanca, sentado en su sillón de tachuelas, peleando con la pluma de ave porque no escribía de prisa. Y otras veces se levantaba del sillón, como si le quemase: se apretaba las sienes con las dos manos, andaba a pasos grandes por la celda, y parecía como si tuviera un gran dolor. Era que estaba escribiendo, en su libro famoso de la *Destrucción de las Indias*, los horrores que vio en las Américas cuando vino de España la gente a la

99 O.C., XIX, 368
100 O.C., VIII, 284
101 O.C., VIII, 285
102 O.C., *Idem.*
103 O.C., XVIII, 382

conquista. Se le encendían los ojos, y se volvía a sentar, de codos en la mesa, con la cara llena de lágrinas. Así pasó la vida, defendiendo a los indios.[104]

Y también está exaltado Miguel Hidalgo, "un cura de pueblo que quería mucho a los indios, un cura de sesenta años".

> Desde niño fue el cura Hidalgo de la raza buena, de los que quieren saber. . . Leyó los libros de los filósofos del siglo dieciocho, que explicaron el derecho del hombre a ser honrado, y a pensar y a hablar sin hipocresía. Vio a los negros esclavos, y se llenó de horror. Vio maltratar a los indios, que son tan mansos y generosos, y se sentó entre ellos como un hermano viejo. . . El cura montó a caballo, con todo su pueblo, que lo quería como a su corazón; se le fueron juntando los caporales y los sirvientes de las haciendas, que eran de caballería; los indios iban a pie, con palos y flechas, o con hondas y lanzas. Se le unió un regimiento y tomó un convoy de pólvora que iba para los españoles. Entró triunfante en Celaya, con músicas y vivas. Al otro día juntó el Ayuntamiento, lo hicieron general, y empezó un pueblo a nacer.
> El fabricó lanzas y granadas de mano. El dijo discursos que dan calor y echan chispas. . . El declaró libres a los negros. El les devolvió sus tierras a los indios. Ganó y perdió batallas. . . Se atrevió a ser magnánimo, sin miedo a que lo abandonase la soldadesca, que quería que fuese cruel. . . los españoles les cayeron encima. A Hidalgo le quitaron uno a uno, como para ofenderlo, los vestidos de sacerdote. Lo sacaron detrás de una tapia, y le dispararon los tiros de muerte a la cabeza. . . Pero México es libre.[105]

Estos dos casos presentan una evidente prueba de que para Martí la fe religiosa no constituía de por sí un factor en pugna con una actitud francamente revolucionaria. Lo que escribe es para niños, con un reconocible afán didáctico, y no esconde en aquellos hombres singulares su naturaleza de religiosos de corazón y de profesión.

Pero en verdad eran casos excepcionales. En el propio año 1889, en el ya mencionado discurso a los delegados a la Conferencia Internacional Americana, Martí recorre la historia de los años de la conquista y colonización del continente, "los orígenes confusos, y manchados de sangre, de nuestra América", donde muchos "clérigos hambrones" tomaron activa parte, para vergüenza de la Iglesia y de la fe. La América española nació "del perro de presa". La "soldadesca sobrante". . . "se echó, de coraza y arcabuz, sobre el indio de peto de algodón".

> Traen culebrinas, rodelas, picas, quijotes, capacetes, espaldares, yelmos, perros. Ponen la espada a los cuatro vientos, declaran la tierra del rey, y entran a saco en los templos de oro... En el pecho del último valeroso clavan, a la luz de los templos incendiados, el estandarte rojo del Santo Oficio... Lo que come el encomendero, el indio lo trabaja; como flores que se quedan sin aroma, caen muertos los indios; con los indios que mueren se ciegan las minas. De los recortes de las casullas se hace rico un sacristán. De pase van los señores... cien picas y mosquetes van delante, y detrás los dominicos con la cruz blanca... y los contumaces con el sambenito pintado de imágenes del enemigo; y la prohombría, y el señor obispo, y el clero mayor; y en la iglesia, entre dos tronos, a la luz vívida de los cirios, el altar negro; afuera, la hoguera... ¡El glorioso criollo cae bañado en sangre, cada vez que busca remedio a su vergüenza, sin más guía ni modelo que su honor! ... o muere, como el admirable Antequera, profesando su fe en el cadalso del Paraguay, iluminado el rostro por la dicha...[106]

Esos indios que mueren, esos primeros criollos, son la semilla de la libertad definitiva:

104 O.C., XVIII, 440
105 O.C., XVIII, 306, 307
106 O.C., VI, 136, 137 (Todos los entrecomillados del párrafo anterior).

¿Qué sucede de pronto, que el mundo se para a oír, a maravillarse, a venerar? ¡De debajo de la capucha de Torquemada sale, ensangrentado y acero en mano, el continente redimido! Libres se declaran los pueblos todos de la América a la vez. Los volcanes, sacudiendo los flancos con estruendo, lo aclaman y publican. ¡A caballo, la América entera! Y resuenan en la noche, con todas las estrellas encendidas, por llanos y por montes, los cascos redentores...
¿A dónde va la América, y quién la junta y guía? Sola, y como un solo pueblo, se levanta. Sola pelea. Vencerá, sola.[107]

Ya victoriosa, América se empeñó en trocar en savia todo aquel veneno:

Nunca, de tanta oposición y desdicha, nació un pueblo más precoz, más generoso, más firme. Sentina fuimos, y crisol comenzamos a ser. Sobre las hidras, fundamos. Las picas de Alvarado las hemos echado abajo con nuestros ferrocarriles. En las plazas donde se quemaba a los herejes hemos levantado bibliotecas. Tantas escuelas tenemos como familiares del Santo Oficio tuvimos antes. Lo que no hemos hecho, es porque no hemos tenido tiempo para hacerlo, por andar ocupados en arrancarnos de la sangre las impurezas que nos legaron nuestros padres. De las misiones, religiosas e inmorales, no quedan ya más que paredes descascaradas, por donde asoma el búho el ojo, y pasea melancólico el lagarto. Por entre las razas heladas y las ruinas de los conventos y los caballos de los bárbaros, se ha abierto paso el americano nuevo... Ha triunfado el puñado de apóstoles.[108]

Finalmente, de ser americanos podemos enorgullecernos, porque:

Todo lo vence, y clava cada día su pabellón más alto, nuestra América capaz e infatigable.. De aquella América enconada y turbia, que brotó con las espinas en la frente y las palabras como lava, hemos venido, a pujo de brazo, a nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, y franca y vigilante, con Bolívar de un brazo y Herbert Spencer de otro; una América sin suspicacias pueriles ni confianzas cándidas, que convida sin miedo a la fortuna de su hogar a las razas todas, porque sabe que es la América de la defensa de Buenos Aires y de la resistencia del Callao, la América del Cerro de las Campanas y de la Nueva Troya... Rivadavia, el de la corbata siempre blanca, dijo que estos países se salvarían; y estos países se han salvado... Llevamos a nuestra América como luz y como hostia..[109]

XI. EL GESTO POSTRERO

Así, en retazos de ecos, queda para nosotros la múltiple voz de José Martí, porque no hay tiempo ni espacio para toda su palabra. La patria cubana le tiene por su hombre más completo y eficaz. La liberación de su tierra constituyó su pasión máxima: por ella murió en batalla, sobre un caballo blanco, y disparando un revólver. Mas no fue sólo por Cuba. Su última carta a su amigo mexicano Manuel Mercado definió para siempre el destino final de su vida y de su muerte:

... ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber —puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo— de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan con esa fuerza más sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso.[110]

107 O.C., VI, 137, 138
108 O.C., VI, 138
109 O.C., VI, 139, 140
110 O.C., XX, 161

Monseñor Sanabria: Compromiso social y pensamiento teológico

Víctor Manuel Sanabria Martínez (1898-1952) fue arzobispo de San José, Costa Rica, de 1940 a 1952. Doctor en Derecho Canónico, se dedicó especialmente a la Historia de la Iglesia, área en la cual publicó importantes libros. En su persona se identifican tres figuras: la del Pastor, la del Pensador y la del Reformador social. Mons. Sanabria es un precursor de las actuales reformas eclesiales y de la renovación teológica latino-americana. El artículo que aquí presentamos es un análisis teológico al interior de un contexto histórico determinado. Mons. Sanabria, supo discernir las exigencias del Evangelio en el movimiento popular y en las corrientes políticas de su tiempo. Incluso estableció alianzas con el presidente de la República de línea populista electo en 1940 y el propio Partido Comunista, para impulsar reformas sociales. Así elaboró elementos para una "teología del movimiento popular".

"Lo teológico no está en los discursos sino en las prácticas. Pertenece a la tarea de la teología poder decidir de la presencia o ausencia del Reino en todo tipo de práctica histórica o forma de convivencia social".[1] Esa es la perspectiva correcta para analizar la práctica y reflexión teológica del Segundo Arzobispo de Costa Rica, con relación a las reformas sociales producidas en ese país de 1940 a 1949. Un buen conocedor del período "afirma que sin la influencia del Partido Comunista y del extraordinario prelado costarricense Monseñor Sanabria, la labor social del gobierno de Calderón Guardia, nunca se hubiera producido".[2] La relación de Sanabria con Calderón G. es más importante que la mantenida con la izquierda, en cuanto a resultados sociales. Pero en cuanto a reflexión teológica, fue más importante la última.

Sanabria no participó en las reformas sociales como espectador neutral ni como juez distante. Participó como actor de primera línea. Su opción a favor de las reformas sociales maduró una lectura de los signos de los tiempos dedicada a discernir teológicamente entre las corrientes ideológicas representadas por los distintos partidos políticos. Para fundamentar su servicio pastoral realizó una reflexión acerca de la Iglesia, en tanto situada en una sociedad marcada por la injusticia y la desigualdad. Sociedad que, al finalizar la década, se desgarraría en una guerra civil. Discurso y acción, en Sanabria, están íntimamente vinculados. Las cartas pastorales, las alocuciones, las intervenciones en la prensa, tenían la finalidad de explicar, a menudo *a posteriori*, la motivación evangélica de sus posturas. Es indispensable colocarlas dentro del conjunto de fuerzas sociales en pugna (a quiénes favorecieron y a quiénes perjudicaron), para captar el sentido de su discurso teológico.

En su servicio episcopal bajó a la arena de los enfrentamientos sociales, volcando el peso de su autoridad en pro de los grupos más débiles. Llegó a intuír e incluso formular incipientemente algunas de las "tesis" de la teología latinoamericana. En Sanabria tenemos a un Ar-

1. BOFF, Leonardo: *Teología de la liberación: El grito articulado del oprimido*, en Senderos 13 (1982) 14.
2. AGUILAR BULGARELLI, Oscar: *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948 (Problemática de una década)*, San José, 1969, 29.

zobispo que, por la fuerza de las circunstancias, pero sobre todo de su opción personal, partiendo de los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia y de una visión tradicional acerca de las relaciones Iglesia-Estado, contando siempre con el apoyo de la Santa Sede, se acerca a posiciones de la actual teología latinoamericana. Su práctica y pensamiento, precisamente por ser anteriores a la formulación sistemática de la teología de la liberación, sugieren que ésta nace genuina y "espontáneamente" en América Latina, cuando se asume el compromiso cristiano con las mayorías empobrecidas. No hay necesidad de importaciones extracontinentales.

I. UN "CHOLO" QUE LLEGO A ARZOBISPO

Hijo de campesinos pequeño propietarios, de marcados rasgos indígenas (= cholo), comenzó muy joven su carrera eclesiástica.[3] Fue enviado a Roma para realizar estudios de filosofía y cánones. Una vez que hubo regresado al país, emprendió el estudio sistemático de la historia eclesiástica costarricense.[4] La inquietud intelectual de Sanabria, prácticamente insólita en el medio clerical de entonces, es también inusitada por haberla dirigido al estudio de su Iglesia local. Gracias a sus investigaciones pudo conocer al detalle lo actuado por los líderes liberales contra la Iglesia y el pueblo en el siglo XIX. Por ello estaba mejor dispuesto, comparado con sus compañeros sacerdotes, para desprenderse de la seudo tradición que desde principios de siglo ligaba la pastoral de la Iglesia con los lineamientos que le imponía la República liberal. El oficio de historiador, aprendido de manera autodidacta, lo acostumbró a relacionar y distinguir entre las corrientes ideológicas y las personas y grupos concretos.

Sanabria fue nombrado Obispo dentro de una tradición de concordia entre la Iglesia y el Estado liberal, no obstante que sus estudios históricos le predisponían a romper ese vínculo. Las convulsiones sociales de los años en que ejerce el episcopado, 1940-1952, ofrecerán las condiciones para un distanciamiento de la Iglesia con el liberalismo, pero siempre dentro del marco de una nueva cristiandad.[5]

3. Para su biografía consúltese BLANCO, Ricardo. *Monseñor Sanabria*, San José, 1978, 397 ps.
4. Sus principales obras historiográficas son:
Ultimos años de la Orden Franciscana en Costa Rica, San José, 1931, 59 ps.
Anselmo Llorente y Lafuente, Primer Obispo de Costa Rica, San José2 1972, 397 ps.
La Primera Vacante de la Diócesis de San José, 1871-1880, San José, 1973, 282 ps.
Bernardo Augusto Thiel. Apuntes históricos, San José2, 1982, 812 ps.
Episcopologio de la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica (1531-1850). San José, 1943, 88 ps.
Documenta Histórica Beatae Mariae Virginis Angelorum Republicae de Costa Rica Principalis Patronae, San José, 1945, 317 ps.
Reseña histórica de la Iglesia en Costa Rica, desde 1502 hasta 1850, San José, DEI, 1984, 290 ps.
5. Véase al respecto PICADO, Miguel. *¿Desintegración de la neocristiandad costarricense?*, en Senderos 7 (1980) 34-47 y la Introducción a *La Palabra Social de los obispos costarricenses, selección de documentos*, ID, Editor, San José, DEI, 1982, 217 ps.

Al formular el marco de referencia en el que veremos desenvolverse a nuestro Arzobispo, no se puede ignorar que existen dos corrientes interpretativas acerca de los acontecimientos de los años 40.

Veamos primero en qué convergen y luego en qué difieren.[6] Hay coincidencia, *grosso modo*, en atribuir las convulsiones sociales de la década al resquebrajamiento del "régimen oligárquico-liberal" (Vega), o a las dificultades económicas de "las burguesías agroexportadora y comercial" (Camacho), iniciadas con la crisis mundial capitalista de 1929. Los sectores que ocupaban las posiciones de privilegio en la estructura socio-económica pudieron disponer de mecanismos estatales para trasladar los efectos de la crisis a las capas inferiores. Se produjo entonces una fuerte disminución de los salarios reales, un deterioro de las condiciones laborales. Incluso los artesanos y pequeños agricultores tropezaron con dificultades para vender sus productos. Se agudizó la desocupación y el éxodo rural. Como consecuencia del esquema básicamente liberal,

> la dirigencia política, asentada en los grandes intereses cafetaleros, no contaba con los suficientes mecanismos institucionales para concertar una acción estatal coherente con la cual lograran compensar los efectos sociales negativos de la crisis económica.[7]

Ambas interpretaciones coinciden también en que se dieron dos clases de reacciones políticas. Una proveniente de los sectores medios y otra enraizada en los sectores populares. El desacuerdo versa sobre la significación social que haya de atribuirse a lo actuado por cada agrupación de sectores.

Los sectores medios se expresaron por medio del Centro para el Estudio de los problemas nacionales y del Partido Social Demócrata, que reclutaban noveles empresarios y estudiantes. Su base social era la pequeña burguesía urbana y rural, afectada por la contracción.

> Era de esperar que los dirigentes antioligárquicos, quienes ya comenzaban a disputarle el poder a los viejos líderes de los partidos personalistas, se valieran rápidamente de la contramarcha y sus efectos socialmente regresivos, para hacer que sus plataformas avanzaran entre las masas ansiosas de cambio.[8]

En el origen de la respuesta de los sectores populares merece especial mención el sacerdote y general Jorge Volio, y su movimiento político de corte social cristiano. Uno de los méritos de Volio está en haber reunido bajo su liderazgo a personas de orientación diversa, entre ellos gremios de artesanos anarquistas.[9]

6. Es numerosa la bibliografía sobre la década. En vista de los objetivos de este artículo se trabaja principalmente con dos de los mejores representantes de cada tendencia. VEGA CARBALLO, José Luis: *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico*, San José, Ed. Porvenir, 1983, 420 ps, especialmente el capítulo VII.
   CAMACHO, Daniel: *¿Por qué persiste el juego democrático en Costa Rica? Las clases sociales en la conformación del Estado de Costa Rica (algunas hipótesis).* Trabajo presentado en el XII Congreso Latinoamericano de Sociología, Quito, noviembre de 1977, mimeo, 63 ps.
7. VEGA, J., o.c., 315-316.
8. Ib. 321.
9. Véase VOLIO, Marina, *Jorge Volio y el Partido Reformista*, San José, 1973, 278 ps.

Con el proletariado bananero el movimiento popular adquirió mejor organización y conciencia política. La huelga bananera de 1934 le imprimió un carácter anti-imperialista. Factor decisivo había sido la fundación del Partido Comunista (1931) que consiguió aliar en su seno al proletariado industrial urbano, a intelectuales urbanos (núcleo fundador), con el proletariado bananero.[10]

A modo de resumen se puede decir que el comienzo de la década de los 40 es un momento histórico en el cual la fracción agroexportadora no detenta una hegemonía absoluta. Se la disputan otras fracciones de la burguesía y expresiones políticas de los grupos explotados. Unas reformistas, otras revolucionarias.[11] La burguesía agroexportadora, al sentirse amenazada por el acuerdo entre el Partido Republicano (del Presidente Calderón G.), el Partido Comunista y la Iglesia católica, habría buscado una alianza con otros sectores de la burguesía para poner en entredicho las reglas democrático-burguesas que ella misma había conformado. Para eso concertó una campaña de desprestigio y sabotaje contra el gobierno calderonista, acusándolo de corrupción y fraude electoral. Acusaciones no sin cierto fundamento, pero que se habían repetido en ocasiones anteriores sin dar lugar a una guerra civil.

Hay que añadir a la interpretación del Dr. Camacho, que venimos siguiendo, que el irrespeto a los resultados electorales hería de lleno una de las metas del movimiento popular, desorientándolo y dividiéndolo. Este error que Sanabria procuró evitar convocando una Junta de Notables fue aprovechado por la burguesía y sus aliados para justificar la guerra civil.

Esta finalmente se produjo en 1948. Enfrentó, por una parte, a las burguesías agroexportadora y comercial, cuyo principal medio de presión fueron los medios masivos de comunicación que crearon una histeria anticomunista, y sectores de la pequeña burguesía representados por el Centro para el Estudio de los problemas nacionales, el sindicalismo católico, que creado por Sanabria se había escapado de sus manos y pasado a la oposición. Además, la Embajada de los Estados Unidos. Por la otra parte se situaron el proletariado bananero y sus aliados, que formaron filas junto con el Partido Comunista, el Gobierno, que contaba con un ejército sin tradición represiva. El esfuerzo del Arzobispo fue en procura de evitar el conflicto armado y, posteriormente, lograr la paz en el plazo más corto.

La diferencia de interpretación se localiza principalmente en:

1. La profundidad del proceso de reformas alcanzadas en los ocho años del gobierno calderonista.
2. La integración del movimiento popular en las tareas reformadoras. Unos alegan la utilización electoral-populista de las reformas, en tanto otros subrayan la participación popular organizada para lograrlas.

En última instancia, la divergencia es sobre el juicio histórico que merezca el levantamiento armado del 48.

De acuerdo con una de las interpretaciones,

> las políticas redistribucionistas del emergente Estado Benefactor poco pudieron favorecer la estabilidad social y política, y forjar una estabilidad más sólida frente a los duros hechos de la economía. El valor de las exportaciones no superó el nivel de 1937, y una coordinación de

10. CAMACHO, D., o.c. 30.
11. Ib. 31.

déficits fiscales, de incrementos del medio circulante y de préstamos norteamericanos para la construcción de carreteras, desataron un fuerte proceso inflacionario, a pesar de que el gasto público se expandió notablemente para respaldar las políticas de bienestar social y obras públicas del régimen, no se ejecutó, una verdadera reorganización o transformación de la estructura económica coproductiva con vistas al largo plazo, y por esa vía de la estructura social, en especial de clases.[12]

Para completar la visión del proceso no debe olvidarse que se está en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial y que lo medular de las reformas sociales se va a llevar a cabo en el período correspondiente a este conflicto. Ello puede explicar las limitaciones de las reformas.

> Tampoco se produjo la tan necesaria modernización industrial, ni la del propio aparato estatal y de sus organismos ideológicos a un control más directo por parte de representantes de la clase obrera. Por su lado, el campesinado estuvo al margen de las reformas sociales y se constituyó en una masa conservadora, fácilmente manipulable por los políticos de derecha y de orientación social-demócrata. En cuanto al Partido Comunista se mantuvo por lo general dentro de un plano esencialmente reformista, sujeto a los vaivenes y a las limitaciones realizaciones de un gobierno siempre inestable y a la defensiva, comandado por un grupo de clara extracción oligárquica.[13]

Siempre dentro de esta interpretación, el lanzamiento definitivo de un Estado Benefactor habría ocurrido con posterioridad a la guerra civil. Habría sido la tarea del Partido Liberación Nacional, órgano político del grupo vencedor de la contienda armada, diversificar la producción agropecuaria, impulsar la industria, reforzar el estado y sus aparatos de desarrollo energético, educacional, sanitario y de seguridad social. En el logro de esas metas, habría perdido el favor de las clases dominantes principalmente por la nacionalización bancaria y por no eliminar las Garantías Sociales.[14]

Dentro de esta interpretación, la guerra civil habría tenido la finalidad de saneamiento democrático, de purificación electoral, de eliminar la corrupción de las esferas de gobierno, de reforzar las reformas sociales.[15]

En contraste, la segunda interpretación del período 1940-48 y de la guerra civil, recalca en ésta el propósito de eliminar política y físicamente a las organizaciones populares. Donde la primera interpretación ve continuidad reformadora entre la labor del gobierno calderonista y la del Partido Liberación Nacional, la segunda observa dos períodos de naturaleza distinta.

> Mientras que en el período anterior se trata de conquistas logradas por los sectores proletarios y sus aliados, organizados en lucha permanente, constante y abierta, a partir de 1949, la conservación de las garantías sociales y de algunas libertades democráticas formales y la ampliación de la política social del Estado, tiene otra naturaleza. Se trata de la iniciativa de sectores modernos y precavidos de la burguesía y de la intelectualidad que se proponen establecer en lo fundamental el sistema dominante. Se da lugar un *transformismo preventivo* (se transforma para impedir cambios fundamentales) no populista (se transforma desde arriba, sin que los cambios sean respuesta a las demandas y la organización populares).[16]

12. VEGA, J., o.c. 332.
13. Ib. 333.
14. Ib. 341-343.
15. Véase en esa línea, BELL, John P., *Guerra civil en Costa Rica, los sucesos políticos de 1948*, San José, 1976, 221 ps. Especialmente el Epílogo.
16. CAMACHO, D., o.c., 41. Enfasis agregado.

En nuestra opinión, los sectores pequeño-burgueses que triunfan en 1948 y conservan desde entonces una alta cuota de poder, sólo pudieron escalar aliándose con la oligarquía para frenar el movimiento popular. Es cierto que la oligarquía se vio forzada a cederles una cuota de poder, pero no tanto por la presión que contra ella ejercieran los sectores pequeño-burgueses, cuanto porque aquélla los escogió como mal menor ante el ascenso del movimiento popular. En definitiva, fue el impacto del movimiento popular sobre la oligarquía lo que obligó a un reacomodo en la relación de fuerzas. La pequeña burguesía fue la oportunista ganadora. Muchos de los errores de las bases populares, deben atribuirse a la circunstancia de haber necesitado la alianza de un gobierno que no los representaba plenamente. Lo parcial de las reformas y la debilidad misma del movimiento popular son consecuencia de la oposición intransigente de los grupos oligárquicos, fortalecidos con el apoyo que lograron de la pequeña burguesía.

Es al interior de toda esta conflictividad social que Mons. Sanabria ejerce su ministerio con acciones, gestos y palabras que procuran influir en el curso de la historia de su pueblo. Es de la mayor importancia para nuestro estudio notar que el compromiso reformador de Sanabria se inscribe en el primer período, en el cual las conquistas fueron logradas por los sectores proletarios y sus aliados. De no hacerse estas precisiones se podría malinterpretar su obra como un mero reformismo pequeño-burgués. Lo limitado de las reformas alcanzadas indica solamente que se estaba en el punto de partida de un proceso que fue interrumpido.

III. LAS REFORMAS IMPULSADAS DESDE LA CATEDRAL Y LA PRESIDENCIA

La inquietud de Víctor Sanabria por la cuestión social se puso de manifiesto, por vez primera, al tomar posesión de la Diócesis de Alajuela (1938). Propone los principios de la *Rerum Novarum* y de la *Quadragesimo Anno* a dos clases de personas: "a los que tienen constituidos bienes de fortuna y a los que viven del trabajo, sea éste manual o intelectual".[17] A unos y otros señala las obligaciones correspondientes.

> En verdad no son muchos los ricos aficionados a su fe, tanto que a ejemplo y para edificación se citan los que son profunda y prácticamente religiosos. Dadas esas circunstancias no es de extrañar que la voz del Papa, que clama justicia, no sea acogida muy favorablemente por los ricos. Muchos de éstos olvidan que la solución cristiana no es unilateral, que su eficacia depende de la acogida simultánea que ambas partes le den, y que la misión de la Iglesia no puede reducirse a predicar conformidad a los unos dejando que los otros cierren sus oídos a los clamores de la justicia.[18]

Eso sería lo único relativamente novedoso de su pensamiento en aquél momento. Acerca del comunismo afirma que en ese sistema "se hayan bondades curiosa y sarcásticamente mezcladas, contra todas las reglas de la lógica, con otras ideas diametralmente opuestas a ellas, que neutralizan y destruyen su efecto"[19].

17. Texto en *La Palabra Social*. . ., 45-46.
18. Ib. 46.
19. Ib. 47.

En ese mismo documento, menciona las tesis tradicionales sobre por qué los cristianos no deben adherirse al comunismo: el uso de la violencia como medio para alcanzar la justicia, el derecho de propiedad, y la razón religiosa.

En 1940, dos de los puestos de mayor influencia social y política son ocupados por personas imbuidas de la Doctrina Social de la Iglesia y decididas a aplicarla a la realidad nacional. Uno era Víctor Sanabria, nombrado Arzobispo de San José. El otro era Rafael Angel Calderón Guardia, quien gana las elecciones presidenciales gracias a la enorme popularidad que se había granjeado en el ejercicio caritativo de la medicina y a sus condiciones de líder populista. Contaba también con el apoyo de la oligarquía, con la que estaba entroncado por lazos familiares. Su formación social la había recibido en la Universidad católica de Lovaina. Conocía y citaba con frecuencia las encíclicas sociales y el Código Social de Malinas. Era el primer ciudadano de formación católica que subía a la Presidencia en lo que iba del siglo.

Entre sus planes estaba favorecer a la Iglesia. El 26 de setiembre de 1940 decretó la educación religiosa optativa en las escuelas y autorizó a los colegios particulares a otorgar títulos, favoreciendo así a las congregaciones religiosas. Con estas medidas prácticamente derogaba las leyes liberales de 1884.

Desde el momento mismo en que Sanabria ocupó la sede de San José dispuso emplear toda la influencia de la Iglesia para solucionar la cuestión social.

> Somos una fuerza para la solución del problema social, pero no somos toda la fuerza que para el caso se requiere. No pocas veces esa fuerza es nula porque nuestra voz es voz que clama en el desierto. Creemos que nadie podrá enrostrar de buena fe, a la Iglesia, que no acuerpa con su autoridad cuantas medidas y reformas sanas imponen o impongan quienes para ello tienen el poder, los medios y la fuerza de compulsión social en el terreno político, económico y social, para resolver esta cuestión.[20]

Sanabria es conciente tanto del alcance como de las limitaciones de la influencia que posee como Arzobispo. Quiere usarla para impulsar reformas sociales. Esto equivalía a un apoyo abierto al Gobierno, aunque la motivación de fondo no fuera partidaria. Sus palabras son un apremio para que los que tienen el poder lo usen a favor del pueblo. Había comenzado a funcionar un acuerdo, ¿tácito o explícito? , entre las autoridades civil y eclesiástica. Ya en 1940 Calderón Guardia había comenzado a preparar el terreno para la aprobación de la Caja Costarricense del Seguro Social. La Carta Pastoral *Sobre el justo salario,* (29 de junio de 1941) fue un claro respaldo a esa iniciativa.

> En la actualidad se preparan nuevos proyectos de leyes sociales que merecen toda la simpatía y el apoyo de la Iglesia, para intervenir en la asignación de los salarios o en el complemento de los mismos: el seguro social.[21]

Este fue finalmente aprobado en octubre de 1941 con lo que comenzó el distanciamiento entre los grupos económicos más fuertes y el Gobierno.

20. *Carta Pastoral con motivo de la toma de posesión de la Sede Metropolitana,* en *La Palabra Social* . ., 50.
21. Texto en *La Palabra Social* . ., 68.

El Presidente Calderón Guardia pierde definitivamente el respaldo de la oligarquía a mediados de 1942. Además de la ya mencionada aprobación del Seguro Social, debe tenerse en cuenta la declaración de guerra Eje, que afectó a familias de ascendencia alemana, y ciertas irregularidades en las elecciones de medio período. Los comunistas, por su parte, desorientados en aquella coyuntura, contribuyeron al descontento denunciando la entrega que hacía el Gobierno de la riqueza nacional a manos de compañías norteamericanas. Un grupo de capitalistas planeó derrocar a Calderón. Invitaron a Manuel Mora, jefe del Partido Comunista, para que colaborara en el golpe de estado. Manuel Mora rehusó y dejó bien claro que su partido se oponía al Gobierno por razones muy distintas a las de los capitalistas y que su agrupación no participaría en el complot. En definitiva ese grupo de capitalistas decidió no realizar sus planes o, mejor dicho, aplazarlos para una ocasión más oportuna. Pero ese paso en falso fue ocasión para que la dirigencia del Partido Comunista, mejorando su comprensión del momento, decidiera acercarse al Gobierno. Trataron de explotar la fisura entre el Presidente y la oligarquía para influir en el aparato estatal. Coincidían con el Gobierno en el deseo de mejorar la condición de la clase trabajadora. Calderón estaba urgentemente necesitado de apoyo para sostenerse en el poder, por lo que aceptó la colaboración de los comunistas. Este acuerdo fue posible por el clima creado a raíz de la alianza entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, durante la Segunda Guerra.

La siguiente reforma propugnada por el Gobierno fueron las llamadas Garantías Sociales, una enmienda a la Constitución que dejaba espacio, entre otras cosas, para la aprobación del Código de Trabajo. Calderón Guardia solicitó un pronunciamiento de la Iglesia. Lo obtuvo mediante una carta firmada por el Arzobispo y los dos Obispos de Alajuela y Limón (22 de marzo de 1942). La dirigencia en pleno de la Provincia eclesiástica de Costa Rica declara al Presidente:

> Hemos leído con todo interés y mayor simpatía, el texto del Mensaje que V.E. ha dirigido al Soberano Congreso Constitucional con fecha 16 del corriente, y creemos que cumple a nuestro oficio y obligación expresar a V.E., como lo hacemos por la presente, la satisfacción que como Obispos hemos experimentado al constatar que las reformas constitucionales que bajo el rubro de "Garantías Sociales" se han presentado a la consideración de la Cámara, se basan en todos sus extremos en las doctrinas y enseñanzas de la Iglesia Católica, especialmente en aquellas que con tanta sabiduría y oportunidad los Pontífices León XIII y Pío XI expusieron.[22]

Este gesto no agradó a los voceros de la oligarquía. El periodista Otilio Ulate, más tarde candidato de la oposición y Presidente de 1949 a 1953, en un editorial titulado *El opio de las garantías sociales*, escribió:

> Dos sectores importantes se han solidarizado desde diversos ángulos con la iniciativa del poder ejecutivo: el Partido Comunista y los jefes de la iglesia. Encontramos justificada la actitud del Partido Comunista (. . .) no así encontramos explicable la intervención del señor arzobispo y de los señores obispos (sic). Con toda la consideración que les debemos, por su elevada jerarquía eclesiástica (. . .) tenemos que disentir, del

22. Texto en *La Palabra Social. . .*, 77.

criterio que han expuesto sobre el proyecto de garantías sociales, suponiéndolo acomodado a las doctrinas de la iglesia (sic) conforme a las conocidas encíclicas de León XIII y Pío XI.[23]

La insolencia de Ulate, que se atreve a corregir a tres Obispos en su oficio magisterial, de la medida de los riesgos que estaba asumiendo la Iglesia. Calderón G. estaba siendo acosado sistemáticamente por las burguesías, por los pequeños y medianos propietarios agrícolas, y por la pequeña burguesía. Unicamente contaba con dos organizaciones que tenían acceso a las masas: la Iglesia Católica y el Partido Comunista. Sin embargo, ningún gobierno puede sustentarse por largo tiempo sobre aliados que se habían lanzado con anterioridad el anatema mutuo. La Iglesia Católica y el Partido Comunista no podían apoyar conjuntamente al Gobierno, sin que los enemigos de las reformas les sacaran provecho a las consabidas discrepancias filosóficas. Además, la posición del Arzobispo sería cada vez más endeble de continuar ofreciendo el peso de su autoridad a un gobierno que se respaldaba en el Partido Comunista. La campaña de anticomunismo histérico alcanzó por entonces grados superlativos. Los jefes comunistas se daban cuenta de que su contribución al sostenimiento del gobierno lo debilitaba por lo menos tanto como lo fortalecía. Para obtener mejor provecho de esa "alianza inverosímil", el Arzobispo y Manuel Mora, entre quienes existía una admiración recíproca, llegaron a un acuerdo.[24]

El Partido Comunista fue disuelto en una conferencia nacional extraordinaria, acto en el que se constituyó el Partido Vanguardia Popular. Se justificaba la medida para hacer frente a peligros de carácter nacional (que no se mencionan) y de carácter internacional (el eje totalitario). Lo medular de la carta era esta pregunta: "¿Cree Ud., Señor Arzobispo, que exista algún obstáculo para que los ciudadanos católicos colaboren o concierten alianzas con el Partido Vanguardia Popular? ". Adjuntaba un programa del nuevo partido.

La respuesta de Sanabria está fechada el 14 de junio de 1943, al igual que la carta de Mora, lo que disipa cualquier duda acerca de un acuerdo previo.

Años más tarde, al dar razón de su actitud, dirá a sus sacerdotes que "aquella contestación del Arzobispo fue teológica desde el principio hasta el fin".[25] A propósito de esta respuesta, elaboró una reflexión teológica sobre la historia contemporánea de su pueblo, que es a la vez un ejemplo de activa construcción de esa historia a partir de la teología.

Antes de pasar al intento de sistematizar el pensamiento de Sanabria, conviene relatar uno de sus gestos más connotados. El 15 de setiembre de 1943 el Gobierno organizó un desfile para celebrar la promulgación del Código de Trabajo. Las figuras principales fueron el Presidente Calderón G., el candidato a la presidencia, Teodoro Picado, el diputado comunista Manuel Mora, y Mons. Sanabria. La participación del Arzobispo en este desfile es algo de lo poco que el pueblo recuerda de él. La frase consagrada es "se montó en jeep con Manuel Mora".

23. Diario de Costa Rica, 27 de mayo de 1942. Texto en ROJAS B., Manuel, *Lucha social y guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, San José, 1980, 54.
24. Las cartas del acuerdo en *La Palabra Social. . .*, 81-87.
25. *Al Venerable Clero de la Arquidiócesis de San José*, 12 de setiembre de 1945. Texto en *la Palabra Social*, 127

Trataremos de organizar su pensamiento tomando lo medular de las ocasiones en que explicó las razones de su respuesta a Manuel Mora. Es lícito no atenerse al orden cronológico, puesto que eran explicaciones de una decisión ya puesta en práctica.

Sanabria tiene presente en todo momento "las razones que en el pasado movieron a la autoridad eclesiástica a asumir la actitud, bien conocida, que asumió, con respecto al partido ya disuelto".[26] Tiene en cuenta también, respecto al comunismo, que

> el fondo y la esencia de éste y lo que en última instancia lo hace condenable como es sabido, es el materialismo histórico absoluto, como si dijéramos el ateísmo científico, ya que no pocos de sus postulados sociales son justos de toda justicia.[27]

Sin embargo, al pasar del plano filosófico y doctrinal al histórico, Sanabria considera que no cabría hacer, sin mayor examen, la condena doctrinal del sistema sobre las personas concretas. En primer lugar, porque "los anhelos y tendencias de aquella agrupación (el Partido Comunista) y los de personeros de la Iglesia coincidían parcialmente cuando menos, en más de un aspecto".[28]

Sanabria enfoca históricamente la aparición del Partido Comunista de Costa Rica, lo que le permite una apreciación mejor contextualizada.

> Hace algunos años apareció una agrupación política, que era al mismo tiempo una agrupación de las que suelen llamar ideológica, y una agrupación de contenido social, que con diversos nombres se empeñó en despertar el interés de los trabajadores por la vindicación de sus derechos y por el mejoramiento de sus condiciones de vida. Dicha agrupación adoptó finalmente, como nombre oficial, una palabra que en sí contiene y expresa todo un sistema de doctrina muchas veces condenado por la Iglesia. Se presentaba pues, por primera vez, y con caracteres graves, un problema teológico a la conciencia católica, en relación con una cuestión de orden social y político. Adherirse a la agrupación equivalía virtualmente a apostatar de la fe. Ni podían aceptarse como valederas las excusas de quienes, habiéndose adherido al partido, declaraban que no era su intención adherirse a la doctrina condenada en el nombre sino simplemente al partido con independencia de la doctrina.[29]

Aunque no acepta la posibilidad de pertenecer al Partido Comunista para buscar fines prácticos, con independencia de la doctrina, Sanabria sabe perfectamente que, en el origen histórico del comunismo costarricense, habían tomado parte diversas corrientes que luchaban por el mejoramiento de la vida de los trabajadores. Entre ellas, el Partido Reformista, que a pesar de sus postulados social cristianos había sido obstaculizado por la jerarquía eclesiástica, lo que le restó posibilidades. El Arzobispo no ignoraba que varios de los fundadores del Partido Comunista (entre ellos Manuel Mora) habían militado en las filas de Jorge Volio.

En estricta justicia no podía ignorarse la contribución del Partido Comunista:

26. *Respuesta a Manuel Mora*, en *La Palabra Social. . .*, 84.
27. *Al Venerable Clero. . .*, en *La Palabra Social. . .*, 124.
28. *Respuesta a Manuel Mora*, en *La Palabra Social. . .*, 124.
29. *Al Venerable Clero. . .*, en *La Palabra Social. . .*, 123.

> Esta cuestión social, se hizo más evidente con la aparición del nuevo partido. No se la podía ignorar por más tiempo. Siempre hemos sostenido aquello que afirma el dicho popular. Dios escribe recto con líneas torcidas. De aquellos males, resultaron estos bienes. Se puso mano a la obra de legislar, en forma integral, sobre materias sociales.[30]

Sanabria insiste en que hay que distinguir la práctica concreta de los hombres, de las doctrinas bajo las que se amparan.

> Inclusive se ha llegado a suponer que el Arzobispo ataba las manos a los sacerdotes para que atacaran al comunismo. Esto en parte es verdad. Si bajo el nombre de comunismo queremos entender, no un conjunto de doctrinas erróneas sino simplemente un conjunto de hombres equivocados, la suposición es verdadera (. . .) Si el sacerdote dejara de ser teólogo para convertirse en político, se colocaría fuera de su propia jurisdicción y su palabra carecería de autoridad. Séanos lícito intercalar en este lugar aquella palabra de San Pablo: Como quiera que caminando en carne, no militamos según la carne. El predicador camina, es verdad, en carne, pero no debe militar en carne.[31]

El Arzobispo, desde su oficio de Pastor, era muy sensible a la necesidad del pueblo de contar con un movimiento genuinamente popular, incluso uno o varios partidos políticos capaces de defender sus intereses. En Costa Rica esta función la vino a desempeñar, al menos parcialmente, el Partido Comunista. Los ciudadanos carecían de otra alternativa.

> No había a la mano, ni tampoco las hay ahora, otras agrupaciones políticas de estricto contenido social, definido, absoluto, franco, y desinteresado, al cual pudieran adherirse los trabajadores que quisieran mejorar sus condiciones de vida mediante los recursos ordinarios de la política, y así no habrán faltado quienes, ilusionados con las perspectivas sociales y económicas predicadas por el nuevo partido, creyera que el fin santificaría los medios.[32]

Se hacía necesario todo un esfuerzo para reconocer la legitimidad de los anhelos populares expresados por motivos históricos en el Partido Comunista que, sin equivaler a una aprobación doctrinal del marxismo, quitara obstáculos para que los católicos participaran dentro del movimiento popular. Este es el sentido teólogico del acuerdo con M. Mora. Esto sería también "caminar en carne" (luchar junto con el pueblo: "pero sin militar en la carne" (sin aceptar una visión filosófica totalmente intrahistórica).

VI. QUE LA RELIGION DEL PUEBLO NO SEA UTILIZADA CONTRA EL PUEBLO

La nitidez con que el Arzobispo ve la necesidad que tiene el pueblo de contar con un partido popular, no le lleva a bendecir al Partido Comunista, pero tampoco bendice la utilización de la fe del pueblo contra los intereses del pueblo.

> En más de una ocasión ha sucedido entre nosotros que, con motivo de las contiendas políticas las personas interesadas en ellas, hayan sacado a relucir para ciertos y determinados fines particulares, no pocos problemas teológicos, como si dijéramos de conciencia, conexos con las susodichas cuestiones políticas. El procedimiento, como tal, no parece

30. Ib. 126.
31. Ib. 128.
32. Ib. 123-124.

laudable. (. . .) Una de las peores culpas de que pueden hacerse responsables los católicos en política, consiste en comprometer a Cristo en las cuestiones políticas y declararlo adherido formalmente a un partido determinado y opuesto a otro o a otros partidos igualmente determinados.[33]

Con semejante severidad juzga el Arzobispo la tendencia a reducir la visión de la Iglesia al asistencialismo o a la prédica de resignación.

Se pensó que la única misión de la Iglesia en estas materias era predicar la conformidad a los pobres, o bien recomendar tan solo el cumplimiento de los deberes de caridad, a los que buenamente quisieran cumplirlos. La doctrina católica, sin embargo, ha enseñado siempre, que en la solución de la cuestión social han de entrar la justicia y la caridad, y precisamente en el orden enunciado, y que justicia sin caridad es injusticia y caridad sin justicia es egoísmo.[34]

El anticomunismo es calificado con dureza porque ataca simultáneamente al pueblo y a la Iglesia.

Muchos círculos de personas, para mí muy respetables, temían al comunismo no por lo que éste hiciera o dejara de hacer, dijera o dejara de decir, contra la religión y la Iglesia, sino por lo que hiciera o dejara que pudiera significar un peligro para sus intereses, quizás no siempre legítimos. Esa era para ellos, la esencia del comunismo. Y hasta habrán pensado que León XII y Pío XI fueron comunistas, que el Arzobispo de San José, es comunista, que el Presidente de Costa Rica es comunista. De modo que si el comunismo no dijera ni hiciera aquello que hemos dicho, en contra de los intereses de aquellos círculos de personas, sino que solamente atacara la Religión y la Iglesia, ese comunismo sería para ellos cosa bien inocua, como inocuo les ha parecido el liberalismo que en el orden religioso ha sostenido y sostiene tesis que en substancia allá se van con las del comunismo propiamente tal en cuanto dice relación con la Iglesia y con la Religión.[35]

Lo más grave del anticomunismo, al usar la religión del pueblo para sus fines, es que separa a la Iglesia del pueblo. Esto lo hace valiéndose de principios filosóficos del marxismo opuestos a la fe cristiana. Es una posición hipócrita, cuando se hace desde

determinado sistema, de que la Iglesia y el sacerdote se mantengan recluidos en la sacristía. Es una doctrina totalitaria como la que más, que no admite, cuando de la Iglesia y de la religión se trata, otras ideas que las suyas propias.[36]

La Iglesia está en la obligación, para ser fiel al pueblo, de condenar con igual frecuencia y energía el materialismo de la clase dirigente y acomodada (el positivismo radical de algunos liberales) y el materialismo profesado por los comunistas. Como esto históricamente no había sido así,

no le era fácil entender (al pueblo) por qué se emprendía una campaña tan sistemática contra los representantes de una forma de ateísmo o materialismo histórico, y no se hacía lo mismo, o no parecía hacerse lo mismo con los representantes del otro materialismo. Y no faltaron quienes se esforzaran por convencerse de que todo era simple cuestión de oportunismo político, o bien, fruto de una presunta alianza tradicional de la Iglesia con el capitalismo para esclavizar al trabajador.[37]

33. Ib. 122.
34. Ib. 125.
35. *Declaraciones a La Tribuna*, 20 de junio de 1943, en *La Palabra Social. . .*, 92.
36. Ib. 94.
37. *Al Venerable Clero. . .*, en *La Palabra Social. . .* 124.

La Iglesia necesita desembarazarse de las ideologías, sobre todo de la dominante, en este caso de la capitalista, para ser ella misma y acercarse al pueblo. Le corresponde abrir espacios en el campo ideológico para dar oportunidades sociales y políticas a los urgentes reclamos del pueblo. Por eso le parece tan grave al Arzobispo el juego ideológico que manipula la religión del pueblo pues introduce la separación entre la Iglesia y el pueblo. El pacto procuraba también disminuir esta brecha.

> Otra ventaja ha sacado la Iglesia. Y ventaja enorme. Por la oposición de principios que existía en la situación anterior, el ambiente era propicio para que incubaran en el Partido disuelto los sectarismos de que nos hablaba el Sr. Mora en su discurso, y de los que dijo, que los desarraigaría en los suyos. La gente que estaba con el antiguo partido, por una u otra razón, se envenenaba contra la Iglesia. Y la base de la Iglesia es el pueblo. Ha sido enviada a los pobres, vive de los pobres. En adelante no habrá dos enemigos que disputan frente a frente sino dos personas que discuten en ambiente de armonía lo que en realidad convenga al verdadero y legítimo interés económico y social de la nación. Eso se ha alcanzado.[38]

con esto entramos en la eclesiología de Monseñor Sanabria, la cual relaciona estrechamente la misión trascendente de la Iglesia con la opción por los pobres.

> Hoy día en las diversas naciones, los varios sistemas políticos, económicos y sociales, suelen distinguirse entre sí por determinadas posiciones especiales, que diríamos, que así como pueden significar mucho, puede que no signifiquen tanto como parece. La Iglesia, cuya doctrina es trascendente, rehusa vincular sus principios a las estrecheses de espacios ideológicos inventados por los hombres para diferenciar no tanto las ideas mismas cuanto los matices y tonalidades pasionales con que los hombres suelen consagrarse a la defensa de sus propios criterios. De aquí que siempre será cierto aquello que hace poco decíamos en la Convención de la Central Sindical *Rerum Novarum:* 'la Iglesia está fuera y por encima del centro, de la izquierda, de la derecha, de la izquierda de la derecha y de la derecha de la izquierda'.[39]

La frase completa pronunciada en aquella ocasión terminaba así "La Iglesia no tiene más orientación que ésta: '*sursum*, hacia arriba'. Nótese la forma como relaciona la trascendencia con la temporalidad. No formula ningún planteamiento dualista. La irrupción de lo trascendente al interior de las luchas sociales tiene el efecto —según Sanabria— de abrir espacios para el ser humano en medio de las estrecheces ideológicas. ¡Oportuno mensaje para esta época de recrudecimiento de la guerra fría! La misión de la Iglesia no es ni la neutralidad ni practicar el centrismo político. El "hacia arriba" de la Iglesia no equivale a espiritualización sino a compromiso desideologizado con el pobre.

> Coloquémonos en un plano superior, en el plano nuestro, en el de la Iglesia. Ni del lado de los pobres ni del lado de los ricos. Siempre del lado de la justicia y de la caridad. Y como la justicia suele estar con más frecuencia del lado de los pobres, no rehusemos estar, con esa misma frecuencia del lado de los mismos pobres. Esa es nuestra misión. *Evangelizare pauperibus. Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes.*[40]

Es evidente que en Mons. Sanabria evangelizar a los pobres significa optar por el movimiento popular en las luchas sociales.

38. *Declaraciones a La Tribuna. . .*, en *La Palabra Social. . .*, 93.
39. *Al Venerable Clero. . .*, en *La Palabra Social. . .*, 120-121.
40. Ib. 132-133.

En una nota de agradecimiento al *Mensaje de saludo y adhesión* de su clero, Monseñor Sanabria formula literalmente, de nuevo, la opción de la Iglesia por los pobres. "*Hijos del Pueblo, y enviados a evangelizar a los pobres*, habéis querido hacer sacerdotal ostentación de la gravísima responsabilidad que sobre vosotros pesa". [41] En esa emocionada respuesta, el Arzobispo, consciente de las también gravísimas y arriesgadas decisiones que tomó, agradece la solidaridad de su clero con palabras de la Escritura: "Bienaventurados vosotros que no habéis sido escandalizados por mí" (Luc. VII, 23). "Abundaron las aflicciones de Cristo en nosotros, pero así también por Cristo abunda ahora nuestra consolación II Cor. 1,5)".[42]

VIII. HACIA LA "DESDOGMATIZACION" DEL MARXISMO

En el pensamiento de Sanabria, los conflictos de conciencia de los católicos que quisieran ingresar al Partido Vanguardia Popular, quedaban resueltos, siquiera mínimamente, por el contenido del Programa.[43] Correspondería al empeño de los católicos que llegasen a militar en la nueva agrupación, con libertad no coaccionada, garantizar ese mínimo de condiciones.[44] El movimiento popular en conjunto salía fortalecido. No sólo por el posible ingreso de nuevos militantes (muchos de los antiguos militantes del Partido Comunista disuelto nunca habían dejado de ser católicos). Principalmente porque se desarmaba a la reacción de su mejor instrumento ideológico. Ello era la vida o muerte dada la campaña anticomunista histérica.

También se había fortalecido el movimiento popular por cuanto el Vanguardia Popular, como institución, dejaba de lado ciertos planteamientos dogmáticos e impopulares.

> Es evidente que si la agrupación sustentara principios y doctrinas contrarios a la doctrina católica sobre todo a una tan fundamental como es la creencia en Dios, autor del Universo, ningún católico podría adherirse a ella, ni militar en cualquier forma en ella, sin compromiso gravísimo de conciencia. Y en tal supuesto, el católico que hubiese dado adhesión a la agrupación, antes o después de la contestación teológica del Arzobispo, estará en la obligación gravísima, de retirarse de ella.[45]

El tono condicionador, de advertencia, del Arzobispo no debe ocultar lo que hay de positivo y de audaz en sus palabras. Téngase en cuenta, con respecto al tono, que se está dirigiendo a un clero conservador desde siempre.

La actitud dialogante de Mons. Sanabria, junto con la madurez política de Manuel Mora, había permitido que se despojara a una organización del movimiento popular de ciertos postulados metafísicos que la hacían impopular, en tanto se empeñara en sustituir o denigrar la representación del mundo, de la humanidad y de la historia, de contenido fundamentalmente religioso, arraigada en el pueblo, por una conceptualización atea. La sola proposición de ese programa despierta en el

41. Texto en *La Palabra Social. . .*, 102. Enfasis agregado.
42. Ib.
43. Véase *Respuesta a don Manuel Mora*, en *La Palabra Social. . .*, 84.
44. Ib. 85.
45. *Al Venerable Clero. . .*, en *La Palabra Social. . .*, 129.

elemento popular una reacción negativa, por cuanto equivale a un intento de privarlo de parte de sus valores culturales. Por consiguiente, la disociación entre ateísmo y progreso social era un gran servicio al movimiento popular.

> Si la agrupación no profesara los principios del comunismo ateo y marxista, no habría conflicto teológico (. . .) y los católicos podrían adherirse a ella, en la misma forma que pueden hacerlo a los demás grupos políticos, ya que esta sería una simple cuestión de preferencias políticas no subordinadas de suyo a determinadas exigencias de la conciencia.[46]

No sólo con respecto al ateísmo, sino en cuanto a la filosofía social se había logrado robustecer el movimiento popular frente a los ataques ideológicos de la derecha. El texto que sigue puede sorprender, pero encierra una gran dosis de realismo.

> El Partido Vanguardia Popular declara que apoya la política social del Presidente, basada en las encíclicas papales, y declara que esa política encuadra sin contradicciones en los planes del partido para la organización económico-social del país.[47]

El diálogo del Arzobispo con los dirigentes del comunismo había permitido a éstos una comprensión más clara de sus tareas históricas como portaestandartes del pueblo. No debían oponerse a algunos de los valores básicos del pueblo, sino guiarlo para obtener metas de liberación. Había declarado Manuel Mora que el nuevo partido,

> ni pretende imponer la dictadura del proletariado (. . .) ni es enemigo de la propiedad, ni promueve la lucha de clases, ni persigue la religión, la Iglesia ni la familia, antes bien, proclama enfáticamente en ese manifiesto de presentación que respetará los sentimientos del pueblo, que es un partido 'auténticamente costarricense'.[48]

Las posibilidades del movimiento popular, después del acuerdo entre Sanabria y Mora, eran realmente prometedoras. No olvidemos que estaba en el poder el Gobierno que llevaba adelante las reformas. La creación de la Central Sindical *Rerum Novarum* era un paso más en esa dirección, aunque después se mostró como un error. El sindicalismo católico, en el planteamiento de Sanabria, no venía a combatir al sindicalismo de Vanguardia Popular. "La *Rerum Novarum* no milita en el número de los ANTI sino de los PRO".[49] Su finalidad no era el anticomunismo, sino facilita la libertad sindical.[50]

IX. MONS. SANABRIA ES LA MEMORIA PELIGROSA DE LA IGLESIA COSTARRICENSE

De no haber mediado la guerra fría y la guerra civil, la "alianza" entre el Partido Republicano, el Vanguardia Popular y la Jerarquía eclesiástica hubiera dado los mejores frutos. Triunfante la rebelión del 48, el anticomunismo recobró todo su vigor. Utilizó en su beneficio a un sindicalismo católico derechizado. El fundador de la *Rerum Novarum*,

46. Ib.
47. Ib. 130.
48. *Declaraciones en La Tribuna. . .*, en *La Palabra Social. . .* 91.
49. *Discurso en la Convención de la Confederación Costarricense de Trabajo Rerum Novarum*, 1 de mayo de 1945, en *La Palabra Social. . .*, 111.
50. Ib. 108.

Presbítero Benjamín Núñez, nombrado Ministro de Trabajo de la Junta de gobierno de 1949, se dedicó a hostigar a los sindicatos vanguardistas.[51]

El Arzobispo poco pudo hacer, pues su propia mitra estaba en peligro debido a las intrigas del Pbro. José V. Salazar, quien a instancias de Sanabria años atrás había creado la JOC. Salazar conbinó con la Junta de Gobierno y la Embajada de los Estados Unidos una iniciativa para firmar un concordato con la Santa Sede, que suponía la destitución del Arzobispo.[52]

Los años posteriores, hasta mediados de la década pasada, vieron en Costa Rica el afianzamiento del Estado Benefactor, que reforma para impedir cambios sociales. Por su parte, la Iglesia aprovechó esa especie de bonanza para un importante crecimiento institucional (especialmente en colegios privados) y movimientos laicales que dan la espalda a los problemas sociales.[53]

La pastoral de la Iglesia en Costa Rica se puede analizar, durante los últimos treinta años, desde el enfoque de una opción preferencial por la clase media.

La obra y el pensamiento social de Sanabria fueron echados por la borda por sus sucesores inmediatos. Se le evoca con alguna frecuencia, pero no para recordar sus posiciones más avanzadas. De éstas muy pocos quieren acordarse, sean clérigos o laicos practicantes. Algunos grupos de izquierda han asumido posiciones dogmáticas acerca de la organización social y la religión, ignorando la historia. Pero quizás en este sector se esté a la espera de gestos como los de aquel Arzobispo.

Bien se puede decir que la herencia de Sanabria ha sido abortada.[54] Pero su impronta en la Iglesia y en el pueblo costarricense es demasiado profunda como para ignorarla definitivamente. Es la memoria peligrosa de nuestra Iglesia. Se la teme y se la esconde, pero ella encierra el camino del futuro. Ante la irremediable quiebra del Estado Benefactor, la renovación del movimiento popular y la consiguiente crisis de la neocristiandad costarricense, lo veremos levantarse de su tumba de San Rafael de Oreamuno, sonreír con su maliciosa cara de indio e inspirar las opciones más apegadas al Evangelio.

51. BACKER, James, *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*, San José3, 1978, 335 ps. Especialmente el Capítulo VI.
52. Ib. 162-163.
53. ROBLES, J. Amando, *Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica*, en *El Mensajero del Clero*, setiembre de 1983, págs. 3-66
54. SOLIS, Javier, *La herencia de Sanabria, análisis político de la Iglesia costarricense*, San José, DEI, 173 ps.

JOSE ARGUELLO

Azarías H. Pallais: Profeta de la Iglesia de los Pobres

El poeta y sacerdote nicaragüense Azarías H. Pallais (1884-1954) es uno de los grandes precursores de la Iglesia de los Pobres y de la Teología de la Liberación en América Latina. Su figura es hoy día rescatada por las Comunidades Eclesiales de Base de Nicaragua y con justa razón.
El Padre Azarías, siendo uno de los hombres más cultos de su época, hacía teología y exégesis bíblica con su misma vida, marcada por la opción preferencial por los pobres. El presente artículo reconstruye históricamente esa teología.

Las cosas de los hombres hacen mucho ruido, pero a poco nadie se acuerda; las cosas de Dios están en el silencio, pero después de tiempos y tiempos, hablan todavía.

Azarías H. Pallais

Siendo cura párroco de Corinto, Azarías H. Pallais descubrió en El Realejo un antiguo y precioso Cristo colonial, un Cristo de la estatura de un hombre clavado en la cruz, que estaba envuelto en cintas de lino a la manera de las momias egipcias. Ese descubrimiento arroja una gran luz sobre su vida: fue Azarías el que rescató al Cristo vivo que trajeron a Nicaragua Fray Bartolomé de las Casas y el Obispo Antonio de Valdivieso, y que se encontraba momificado en la Iglesia nicaragüense de su época. El crucifijo estaba oculto precisamente en la iglesia de San Benito de Palermo de El Realejo, donde tantas veces predicó el célebre defensor de los indios y adonde también llegó en sus visitas pastorales nuestro gran Obispo mártir.

I. UBICACION HISTORICA

Nacido en León el 3 de noviembre de 1884, Pallais era hijo de un médico de ascendencia francesa y de doña Jesús Bermúdez Jerez, sobrina carnal del prócer liberal Máximo Jerez. De 16 años eligió la carrera sacerdotal e ingresó en León al Seminario San Ramón. En 1905 marchó a Europa, para continuar sus estudios teológicos en el Seminario San Sulpicio de París. Allí obtuvo su licenciatura en derecho canónico y fue ordenado sacerdote. Entre 1908 y 1911 continuó sus estudios en la Universidad de Lovaina y posteriormente en el Seminario Pío Latinoamericano de Roma, donde se doctoró en teología.

A partir de 1911 se consagró en Nicaragua a la formación de la juventud en el Instituto Nacional de Occidente; publicó —para sólo nombrar sus principales obras— "*Caminos*" (1921), "*Bello Tono Menor*" (1928) y "*El Libro de las Palabras Evangelizadas*" (1927). Gran parte

de sus escritos se encuentran aún dispersa en diarios y revistas de la época.

Marginado por la jerarquía eclesiástica, pasó los últimos 14 años de su vida en el pequeño puerto de Corinto, entregado por entero a las labores sacerdotales. Murió el 6 de septiembre de 1954, a la edad de 69 años.

Tres hechos capitales marcaron la época en que le tocó vivir: la instauración del liberalismo en 1893, con la consiguiente separación entre Iglesia y Estado; las intervenciones militares de Estados Unidos a partir de 1912 y la consolidación de la dictadura somocista a raíz del asesinato de Sandino en 1934.

Con la restauración conservadora de 1911, la Iglesia Católica recuperó en Nicaragua la hegemonía social perdida durante el gobierno liberal de Zelaya (1893-1909); la jerarquía se identificó entonces plenamente con la política conservadora y dio su apoyo tácito —exceptuando Mons. Pereira y Castellón— a la ocupación yanqui.

Durante toda la primera mitad del siglo XX, el catolicismo nicaragüense defendió los intereses de las clases dominantes e incluso legitimó a la dictadura somocista; tras 20 años de tiranía, Somoza García fue enterrado con honores de Príncipe de la Iglesia en 1956. El clero y la jerarquía vivían alejados del pueblo, sumidos en un ritualismo muerto y fomentaban una cristiandad devocional y triunfalista; nunca se formuló un proyecto pastoral que respondiera a las inquietudes y problemas de las masas marginadas. La participación de los laicos se reducía a engrosar las filas de asociaciones piadosas que no incidían para nada en la necesaria transformación de la sociedad.

II. OPCION POR LOS POBRES

Poeta insigne, Azarías H. Pallais viajaba en tren en coches de tercera, "en este tren nuestro nicaragüense donde toda incomodidad tiene su asiento y todo triste ruido su habitación",[1] junto con las mercaderas sudorosas y los campesinos de piel curtida y manos callosas. Y lo hacía no por amor al folklore, sino porque ansiaba compartir el destino de las víctimas del capitalismo. "Tú mismo me decías —escribía en carta pública a un joven artesano de León en 1923— que te había repugnado ver a un fraile de ya no recuerdo cuál congregación viajando en carro pullman con los usureros y los millonarios explotadores del pueblo. Y a mí me repugna también. Y más le debe repugnar al santo fundador de la orden a que pertenece dicho fraile. Y muchísimo más a nuestro Divino Maestro Jesucristo, quien siendo el único y verdadero Rico, se hizo por nuestro amor pobre entre los pobres".[2] La *kénosis* de Cristo era para Pallais eso: Dios haciéndose pobre y asumiendo históricamente la causa de los pobres. Para él, el pueblo oprimido era la imagen viva de Cristo. Por eso, protestando contra la intervención norteamericana de la época, exclamaba:

> Cristos escupidos, patrias en andrajos,
> y avanza la noche de Estados Unidos.[3]

Las puertas de su casa de Corinto ni siquiera tenían cerradura; estaban siempre abiertas y los vagabundos del puerto podían dormir en su mismo cuarto. "Me llamó la atención su casa —escribe J.J. Mínguez,

1. Glosas (Managua, 1971), 9.
2. *Cartas a un Joven Artesano* (inéditas; 1923): la cita es de la carta fechada el 4 de febrero de 1923.
3. Obras Completas (Tomo I, Granada 1979), 220.

que lo visitó en agosto de 1950—, la casa cural de la parroquia de Corinto. De tablas, como la mayor parte de las construcciones del puerto, era todo desaliño y sobriedad".[4] Todo cuanto poseía cuando murió era una pila de libros en cajones y estantes, algunas fotos de familia, un antiguo crucifijo y un catrecito de hierro.

Allá por 1900, a sus 15 años, alfabetizó al campesino del Diriá Abel Ruiz Castillo,[5] ya siendo en la madurez profesor del del Instituto Nacional de Occidente, acostumbraba organizar todos los *19 de julio* un banquete para los menesterosos de la ciudad de León, y cada uno de sus alumnos debían conducir a un pobre de la ciudad al almuerzo que ellos financiaban con sus ahorros, y debía sentarlo a la mesa y estar a su lado atendiéndole y sirviéndole.[6] En esas ocasiones, Azarías H. Pallais elevaba su voz memorable, su "gran voz griega", para pronunciar uno de sus inolvidables discursos, capaces de conmover y sacudir a las piedras. Fustigaba implacable a quienes, adulando a los Obispos, pretenden apoderarse de la Iglesia de Jesucristo para seguir oprimiendo al pueblo. "Oyen misa pero no les vale, porque la Iglesia es el tesoro del pueblo y ¿sabéis lo que ellos han hecho con el pueblo? le han despojado de sus vestiduras y le han clavado en la cruz. Quieren ser grandes amigos de los obispos y pisotean al mismo tiempo con sus injusticias las doctrinas de Aquel de quien hablan todos los obispos. . . Son los enemigos de los pobres y sin embargo invocan a Nuestro Señor Jesucristo ¡Hipócritas! ¿No dijo acaso —*Me envió para anunciar la buena noticia a los pobres*? Y dijo también: *Apartaos de mí, operarios de la iniquidad.* San Lorenzo mártir, mostrando al prefecto de Roma una multitud de pobres, le dijo: Estos son el tesoro de la Iglesia. A todos los que quieren servirse de la religión. . . deberíamos preguntalres: ¿Y vosotros, qué habéis hecho por los pobres? ".[7]

Pallais, como San Francisco de Asís, era un hombre capaz de quitarse sus propios pantalones y sus propios zapatos para dárselos a quien los necesitase. Si como sacerdote recibía pañuelos, dulces, dinero, iban indefectiblemente a parar a los niños, los enfermos, los presos, los borrachitos y las prostitutas. Por estas últimas mostraba una gran ternura: las visitaba en los prostíbulos y cuando hacía procesiones les llevaba la imagen de la Virgen María. "Ellas nacen puras, la sociedad las corrompe", solía decir.[8]

Un día huían en Corinto de la Guardia Nacional dos mujeres apodadas la Chipilo y la Micky Mouse, que andaban borrachas y con el pelo teñido de agua oxigenada, y una se le abalanzó a sus pies. Lo abrazó de rodillas sollozando, mientras él le acariciaba la cabeza amonestándola con palabras cariñosas. "Era como Jesús y la publicana", comentaba la persona que presenció la escena. También me relató la historia de otra mujer, dueña de un prostíbulo llamado "Honolulú", quien comenzó a buscar el camino de Dios y recorría los jardines de Corinto buscando las rosas más hermosas para ir a depositarlas sobre el altar. Las matronas murmuraban: "¡Qué barbaridad, que esta mujer trepe las gradas del altar, cuando tan sólo debería asomarse a la puerta de la iglesia". Un día, pensando que no había peligro de ser sorprendida, entró a la iglesia, que estaba silenciosa y vacía. Mientras colocaba las rosas sobre el altar, escuchó un ruido en la sacristía y vio que de

4. Introducción a las Glosas.
5. Recuerdos del Padre Pallais, escritos por Rafael Sandoval Jarquín (La Prensa Literaria, 4 de septiembre de 1982).
6. Recuerdos del Padre Pallais, escritos a petición del autor por el Dr. Emilio Gutiérrez. (El Nuevo Diario, 28 de octubre de 1984).
7. *Libro de las Palabras Evangelizadas* (Managua, 1968), 96.
8. Testimonio oral del Dr. Mauricio Pallais Lacayo.

pronto entraba el Padre Pallais; comenzó a llorar y a temblar, pensando que la iba a expulsar. Pero él, sonriéndole dulcemente, le dijo: "¿Por qué temes? ¿No sabes que las mujeres como tú son las predilectas del Señor? ¿Quién te ha dicho que podía correrte de la iglesia? ¡Al contrario, de ahora en adelante ésta es tu casa! ". La mujer refería ella misma las palabras de Azarías con lágrimas en los ojos.[9]

La miseria económica de Azarías H. Pallais era absoluta, de tal manera que para poder viajar en tren tenía que mendigar el dinero de su pasaje; quienes lo conocieron, le recuerdan cargando un pote de Avena Quáker en el que recogía limosnas. Ese dinero casi siempre iba a parar a manos de otros, a los que socorría dándoles todo lo que tenía. Su espíritu sensible sangraba ante las indiferentes excusas de los ricos. En uno de sus más entrañables poemas, titulado "los que no somos gente", da rienda suelta a su dolor. Allí vemos cómo se identificaba con las *turbas* de los desposeídos, con aquellos a quienes el capitalismo niega su condición de personas:

> Los que no somos gente llegamos a deshora. . .
> con las puertas cerradas, bajo la noche fría,
> fracasados gitanos de la turba incolora
> que volvieron y vuelven con la mano vacía.[10]

En Corinto vivió Azarías H. Pallais —como él mismo lo expresa en su maravilloso lenguaje— "sumergido en el mar negro de las ruinas mayores y máximas, radicalmente solo, rodeado de cobradores innumerables, en mi Brujas de Flandes, ciudad cristiana y gótica".[11] En esas circunstancias se sacó el premio mayor de la lotería y el Dr. Emilio Gutiérrez, uno de sus más queridos discípulos, le escribió desde Ocotal advirtiéndole que tendría años de vejez por delante y que era preciso guardar ese dinero. Azarías le respondió que su carta había llegado demasiado tarde, porque había repartido el dinero entre quienes lo necesitaban más que él.

La pobreza de Azarías H. Pallais era un grito de protesta contra el capitalismo y el imperialismo; era un grito clamando revolución, más allá de la "lepra de liberales y conservadores".[12] En 1926 pronunció en el Parque Jerez de León sus magistrales conferencias tituladas *Palabras Socialistas;* alboreaba apena la gesta del General Augusto César Sandino. Dirigiéndose a los obreros, Azarías se declaró cristiano y socialista, y comenzó su discurso diciendo:

> En Centro América nadie, que yo sepa, ha hecho nada hasta la vez por mejorar la condición de los trabajadores. Se nos ha pasado la vida dando nuestras cosas santas a los perros y arrojando nuestras margaritas a los puercos. Hemos perdido el tiempo en bailes políticos, baila que baila, al son que nos tocan las dos malditas comadres que se disputan el mando. El mando, eso es lo que vale; pero que los hijos del pueblo, levanten los ojos y junten las manos y dejen de ser bestias de carga que trabajan de seis a seis por un salario miserable con el cual ninguno de ellos puede decir: Tengo para mis alimentos y vestidos y honestas vacaciones, para mi mujer y mis hijos y para los días de mi enfermedad y mi vejez, eso no vale.[13]

Pallais comprendió que el Reino anunciado por Jesús era para los pobres y los que se solidarizan con su causa. En uno de sus más bellos

9. Testimonio oral de Guillermo Delgadillo.
10. *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación 44-45* (1982), 10. Este Boletín es un instrumento de trabajo indispensable para quien quiera estudiar la obra de A. H. Pallais.
11. *Educación,* Organo del Ministerio de Educación Pública, Nr. 22, Managua 1962, 24.
12. Glosa escrita a la muerte de Ramón Lovo (inédita).
13. *Libro de las Palabras Evangelizadas,* 85.

libros, "*Caminos*", escribió estos versos estupendos, dignos de ser hoy impresos con letras de oro en el frontispicio de la Catedral de León:

> Sólo es para los pobres el Reino de los Cielos.
>
> Los pobres, los humillados bajo los poderosos,
> vienen por el camino con pasos recelosos.
>
> Hasta que se oiga, en día de eterno resplandor,
> la voz de la justicia, voz de Nuestro Señor.[14]

III. UNA UTOPIA RETROSPECTIVA

Durante cuarenta años Azarías H. Pallais firmó sus escritos con la irónica y misteriosa frase: "Vive en Brujas de Flandes y no pertenece, gracias a Dios, a la Asociación de Escritores y Artistas Americanos". En su simbología poética, Brujas de Flandes era la ciudad del silencio profundo, la ciudad cristianizada del Medioevo y el paradigma de la vida plena. Su visión idealizada de la Edad Media constituía de hecho una auténtica utopía retrospectiva: para él, la Edad Media se sintetizaba en la poesía de Dante, la filosofía de Santo Tomás de Aquino y la vida del *Poverello.* En Pallais había en efecto una imperiosa nostalgia del pasado, como señala Ernesto Cardenal: "Su disgusto por el capitalismo y el imperialismo se expresaba en él en la forma de una nostalgia por las grandes culturas del pasado, especialmente la de la Edad Media".[15] Pero su orientación hacia el pasado, lejos de alienarlo, le servía como parámetro para juzgar el desorden establecido del presente e impulsarlo hacia el cambio. "Todo el que pelea por un ideal cualquiera —sentenciaba Unamuno—, aunque parezca del pasado, empuja el mundo al porvenir, y los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente. Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y si el pasado ese es un ensueño, algo *mal conocido*. . . mejor que mejor. Como siempre, se marcha al porvenir; el que anda, a él va, aunque marche de espaldas".[16] Y de hecho, así era en Pallais: marchaba de espaldas hacia el porvenir. Lo que añoraba no era, en el fondo, la Edad Media, sino a Jesucristo: "los hombres de la Edad Media fueron discípulos sobresalientes del Divino Maestro Jesucristo, cristianos como San Francisco de Asís, de inteligencia, de corazón, de cuerpo, de ojos, de oídos, de pies y de manos".[17] Es así cómo, paradójicamente, su nostalgia del pasado lo vuelca en forma radical hacia el futuro escatológico, hacia la espera anhelante del advenimiento definitivo de Cristo. Pallais vivió con la misma intensidad que un cristiano de la generación de San Pablo el ansia del retorno de Cristo. Este rasgo lo asemeja a Teilhard de Chardin, otro vidente enamorado de la parusía. " ¡Ven, Señor Jesús! ", la oración del Apocalipsis en que culmina el Nuevo Testamento, era un ritornello de su poesía y de su prosa. "¿Cuándo vendrá el día de Nuestro Señor Jesucristo? Entonces será la mañana de la verdad desnuda".[18]

IV. UNA TEOLOGIA MISTICA, MARTIRIAL Y PROFETICA

Aunque jamás escribió un tratado, Azarías H. Pallais expresó su teología en sermones, poemas, coloquios, actos y gestos. La escolástica

14. *Antología Poética* (San Salvador, 1963), 23.
15. *Poesía Nicaragüense* (Nicaragua, 1975), 3.
16. *Obras Completas*, XVI, 443.
17. *Glosas*, 47.
18. La Glosa de los calumniadores (inédita).

fue siempre ajena a su espíritu intuitivo y poético, que se nutría en la Biblia, los Santos Padres y los grandes santos y místicos del Medioevo.[19]

Su espiritualidad era simultáneamente monacal y andariega, litúrgica y festiva. En él el amor a Dios se encendía de la misma manera leyendo el Breviario y rezando el rosario, que contemplando por el campo las veraneras florecidas, las ardillas juguetonas, los pájaros multicolores, los ciervos esquivos y las cabras anárquicas. "Rezando" decía, "dejarás de ser opaco, mal conductor de la Divina luz. Y pasará el Señor y le verás con tus propios ojos".[20] La mística de Azarías se nutrió de dos fuentes dispares, San Benito de Nursia y San Francisco de Asís; combinaba la gravedad benedictina con la jovialidad franciscana. Por enamorado de la pobreza y por saltimbanqui de Cristo, era discípulo del *Poverello*, y por retraído, nostálgico y silencioso, era benedictino.

> Yo vivo con nostalgia de los benedictinos,
> humildes como el agua, nobles como los pinos,
> y como ellos erguidos, verdes y silenciosos,
> como ellos, perfumados; como ellos, rumorosos.
> Los hombres que hablan mucho no saben decir nada:
> los monjes, sin palabras, colmaron su jornada.[21]

Azarías se zambulló también en la gran mística del Medioevo; sus años de juventud en Flandes y sus entusiastas lecturas de Maeterlinck lo familiarizaron con Rubrosquio el Admirable y con Gerardo Groote; igualmente estudió —en francés— a los grandes místicos alemanes Enrique Suzo, Taulero y al Maestro Eckland, y en su castellano natal a Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Llamaba a los místicos "acantilados de carne y sangre donde vendrán a estrellarse con furia las tempestades de la carne y la sangre. ¿No habéis visto en los mares de la Historia, las rocas de Nuestro Señor? ".[22] Los místicos no sólo hicieron mella en su vida, sino que también influyeron su estilo literario; uno de sus recursos predilectos, la antítesis, por la cual su prosa a veces adquiere una plasticidad casi cinematográfica, es característica de los escritos de los místicos; también su inclinación a las hipérboles y a las exclamaciones.

Pallais era él mismo un auténtico místico, un hombre de oración continua, que rezaba hasta por las calles y para quien el silencio profundo constituía la antesala de la palabra poética y del encuentro con Dios.

Alguien que lo conoció a fondo atestigua que "su presencia bastaba para saber que estábamos ante un hombre repleto de gracia de Dios"[23] Porque Dios era para él, no una palabra, ni una idea, sino presencia inefable en la raíz de su ser.

A la profundidad mística unía la intuición profética y por ello juzgaba la autenticidad de todas las manifestaciones religiosas desde la solidaridad con los débiles: "Si llevo todos los escapularios y todos los cordones de las distintas órdenes religiosas habidas y por haber, pero no el escapulario rojo de Nuestro Señor Jescuristo, porque no soy justo ni

19. Es larga la lista de Padres de la Iglesia a los que, por uno u otro motivo, hace referencia en sus escritos: Tertuliano, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Epifanio, Efrén, Ireneo, Fulgencio, Pedro Crisólogo, Gregorio, Orígenes. . . Entre los santos medievales, el lugar capital le corresponde a San Francisco de Asís.
20. *Cartas a un Joven Artesano;* la cita corresponde a la carta fechada el 14 de octubre de 1923.
21. *Antología Poética*, 35.
22. *Libro de las Palabras Evangelizadas*, 78.
23. Otto Schmidt, *Azarías* (Chinandega, 1955), 34. Añade Schmidt: "Sin ser un eremita, fue un místico y un contemplativo. . . Pallais fue uno de los inmolados del siglo XX".

misericordioso y uno solo de mis hermanos por pequeño que sea se queja de mí, ¿de qué me sirve? ".[24] Y esto en un período en que la Iglesia latinoamericana era casi totalmente indiferente a la cuestión social, encerrada como estaba en una visión sacramentalista de sí misma; sus energías las volcaba entonces hacia campañas morales y asistencialistas y hacia la formación de congregaciones laicales, tales como las Hijas de María y los terciarios franciscanos. Azarías recurría a los profetas —"leedlos, son grandes maestros de socialismo" [25] — y sentaba un principio luminoso: "Dios quiere ante todo y sobre todo que la justicia esté en cuarto creciente y en luna llena, y la injusticia en cuarto menguante y en eclipse total".[26] De ahí partía en su vida y en su predicación, haciendo resonar continuamente las palabras de Jesús: "*Me envió para anunciar la buena noticia a los pobres*", "*Los primeros serán los últimos*", "*Muchos publicanos y meretrices os precederán en el Reino de los cielos*" *y* "*Yo estoy en medio de vosotros como uno que sirve*".

La referencia al libro del Exodo era también central en su pensamiento, y hasta poseemos, en un sermón suyo dedicado a San Francisco de Asís, una paráfrasis del texto bíblico: "El pueblo de Dios estaba en Egipto, sometido al más tremendo de los cautiverios, bajo el yugo pesado del Faraón, trabajando como bestias de carga en las obras públicas, teniendo siempre encima la crueldad feroz de los capataces. El Faraón endurecido no quería escuchar las palabras del Señor: *De Egipto llamo a mi hijo.* La Divina Justicia, flor morada, abrió su capullo y salieron, como descargos, los castigos.. . .".[27] Y Azarías asociaba la opresión de Israel en Egipto con la intervención norteamericana y con la opresión de nuestros pueblos centroamericanos:

¡Los yankees! Y pintadme las fauces muy abiertas
de un cocodrilo egipcio. ¡Ya pasa el Faraón!
Somos cinco pequeñas soberías muertas
¡contra toda razón! ¡contra toda razón! [28]

Del *Exodo* le impresionaba sobre todo la etapa del cautiverio; es a ésta a la que recurría con insistencia obsesiva, más que al paso por el Mar Rojo o a la visión de la tierra prometida. Su experiencia histórica de cautiverio constituía su clave hermenéutica.

Es natural que su actitud profética chocara violentamente con todo lo que era aceptable entonces; su radicalismo cristiano le valió la marginación y la burla, pero también la admiración y la adhesión de muchos. En un momento en que la Iglesia Católica de América Latina se identificaba aún plenamente con los regímenes oligárquicos y en que era impensable que llegase un día en que estos mismos regímenes perseguirían a los cristianos, Pallais tenía viva conciencia de que ser cristiano implicaba la disposición al martirio. "¿Dónde estás? ¿En la ekklesia de Jesucristo y tienes listo tu pañuelo para empaparlo en sangre mártir? ".[29]

En su último libro, *Piraterías*, anunciaba proféticamente:

Angustias, hambre, frío, peligro, desnudez,
tuvimos y tendremos mártires otra vez.[30]

24. *Libro de las Palabras Evangelizadas*, 125.
25. Ibid, 10.
26. *Cartas a un Joven Artesano;* carta del 20 de mayo de 1923.
27. Para la fiesta de San Francisco de Asís (inédito).
28. *Boletín de Bibliografía y Documentación.*
29. *Glosas*, 31.
30. *Obras Completas*, (I), 365.

Al Pronuncio Apostólico de Pío XI que visitó Nicaragua en julio de 1923, Azarías le recordaba que la púrpura cardenalicia de Roma no era símbolo de glorias humanas, "sino de la sangre derramada por Nuestro Señor Jesucristo: Sangre de Cecilia y de Lorenzo, de Inés, Pancracio y Sebastián".[31] Y felicitaba a ese mismo obispo porque no había aceptado llegar a la Catedral de León en el automóvil de un millonario, sino a pie, "en medio de los hijos del pueblo", de tal manera que hacía pensar en "Pedro el Pescador y en Jesús el hijo adoptivo del carpintero y carpintero El también".[32]

Los mártires cristianos de la antigüedad fueron siempre una presencia que acompañó su vida. Al grupo de discípulos que congregó alrededor suyo en León le puso el nombre de Tarsicio, el niño romano que murió maltrado por una banda callejera mientras llevaba la comunión a los cristianos encarcelados. Y la rúbrica de su firma asemejaba un pez, el signo con que los mártires en las catacumbas simbolizaban a Cristo.[33] Como en Mons. Romero, su honda vivencia cristiana le hacía palpar que su fe estaba en plena contradicción con el sistema social imperante.

V. PASTOR DEL PUEBLO DE DIOS

En 1940, cuando Azarías H. Pallais fue nombrado cura párroco de Corinto, la asistencia a la misa dominical era mínima; tres cuartas partes del templo estaban vacías y los pocos asistentes eran ancianos y niños. "¿Dónde estaba el Pueblo de Dios? . . . Su labor de penetración no fue obra de un día, pero avanzó con relativa rapidez. Alternaba familiarmente con todos. Les llamaba mucho la atención su figura, el tono, las cosas que decía y cómo las decía. Llegaban al templo para escucharlo. Las ideas de sus homilías eran el tema de todos los corrillos del puerto. Los que trabajaban el domingo (los estibadores) le pidieron que les hablara por la tarde. Accedió gustosísimo. El Padre Pallais fue el primer párroco de Corinto y El Realejo que vio las iglesias de Santiago y de Santo Tomás atestadas de adultos, hombres y mujeres, ávidos de escuchar y asimilar la Palabra de Dios".[34] Su comunidad adquirió así con los años la pujanza que tienen hoy en América Latina las Comunidades Eclesiales de Base. Vivía su sacerdocio en comunión con los humildes, atento a sus necesidades y consciente de que debía desempeñar una función política y concientizadora. "El clero —sostenía en 1936— también debe mostrar al pueblo sus necesidades materiales, sociales y políticas. No debe el clero dar la impresión de estar lejos de los pobres, los necesitados y los oprimidos. En política tenemos los sacerdotes, como hombres que somos, mucho que hacer. El sacerdote, como el médico, está en relación con mucha gente, conoce a los hombres y debe ejercer una influencia benéfica".[35]

En sus salidas al campo, confraternizaba con los campesinos. Pablo Antonio Cuadra lo evoca bellamente: "Entre tantas imborrables memorias de su amistad, yo recuerdo un viaje a pie con el Padre Azarías, atravesando montes y caminos y leguas y leguas —cruzamos un

31. Salutación a Mons. Rotta (inédito).
32. Ibid.
33. Testimonio oral del Dr. Roberto Buitrago: Azarías le explicó el significado simbólico de la rúbrica que empleaba.
34. J.J. Minguez, "Biografía de Azarías H. Pallais", en: *Boletín de Bibliografía y Documentación*, 81.
35. Declaración dada a José Coronel Urtecho en 1936; veáse *Nuevo Amanecer Cultural* 7 de octubre de 1984.

llano inundado, con el agua a la cintura y él, con su raída sotana en alto recitando alejandrinos o citando a Hesíodo en griego— y lo ví visitar los ranchos de los campesinos y conversar con ellos de la Buena Noticia en su estilo familiar que era siempre poesía en coloquio. Lo recuerdo, ya en la tarde, mojado por la lluvia, sentado en un taburete, bebiendo una jícara de *tibio* de pinol humeante bajo el techo de paja y hablándoles de la misma manera que escribía sus parábolas o palabras evangelizadas mientras afuera pasaban los pájaros bajo la garúa insistente".[36]

VI. OBEDIENCIA Y REBELDIA

Sus relaciones con la jerarquía eclesiástica fueron siempre conflictivas; su inmensa libertad evangélica despertaba desconfianza e incomprensión. Cuando tenía apenas 27 años, fue suspendido *a divinis* por Mons. Pereira y Castellón, debido a un sermón pronunciado en Ocotal en que había criticado duramente a "las jerarquías de Anás y de Caifás".[37] Siendo profesor del Seminario Conciliar de León, entre 1925 y 1936, llegó desde Roma una nota confidencial ordenando su inmediata destitución "por haber proferido muchas veces palabras en contra de la integridad de la fe católica".[38] El Arzobispo de San Salvador lo tachó en 1933 de inconsciente e irresponsable y el Obispo de sus últimos años solía exclamar: " ¡El padre Pallais pareciera que tiene el alma atravesada! ".[39]

Su actitud de extrema libertad cristiana irritaba. Rompía todos los moldes eclesiásticos: si los timoratos de Granada se escandalizaban ante un poema de juventud de Salomón de la Selva, escrito cuando el poeta combatía en la Primera Guerra Mundial, en que rogaba a la Santísima Trinidad le concediera dormir acompañado de una virgen (" ¡Es la única noche que me queda, pero las rameras y las casadas me dan asco! "), entonces Pallais lo defendía: "Ese poema de Salomón de la Selva es desnudo, pero de ninguna manera obsceno. Es desnudamiento cristiano, por consiguiente, bien vestido".[40] Bautizaba en Corinto con repique de campanas y fiesta a los niños que otros curas rehusaban bautizar porque eran hijos naturales; desobedecía al Obispo si le ordenaba suprimir los cohetes en las procesiones, o le prohibía ver una buena película, o si actuaba arbitrariamente. Mons. Oviedo y Reyes exclamaba desconcertado: " ¡No sé qué hacer con Pallais! ¡Si le ordeno algo, no me hace caso, y si lo obligo, se me viene encima la gente de Corinto! ".[41] En tiempos de mutuas excomuniones, en que el diálogo y el respeto fraterno entre católicos y protestantes era tabú, Azarías cultivaba la amistad con los pastores protestantes de Corinto y a su muerte hubo luto entre los bautistas del puerto.[42] Entre sus amigos había

36. Prólogo al libro de las Palabras Evangelizadas.
37. Dr. Emilio Gutiérrez, Recuerdos del Padre Pallais, *Nuevo Amanecer Cultural*, 28 de octubre de 1984.
38. Testimonio oral de Mons. Marcelino Areas, quien vio la nota siendo seminarista. "Nos hería mucho, porque sabíamos que el Padre Pallais tenía una fe de niño; no se bañaba en el mar si no llevaba puesto el escapulario de la Virgen del Carmen". La nota, escrita en latín, provenía de la Congregación para Seminarios del Vaticano.
39. En "La Glosa de la verdadera Gloria", Azarías mismo refiere: "Otra vez, en San Salvador, todos celebraron fiesta de primera clase por mi presencia y por mis silenciosas palabras. . . exceptuando el arzobispo que me tenía por inconsciente e irresponsable" (Glosas, 99). La otra frase fue referida al autor por Doña Niña de Arana, quien se la escuchó al Obispo Oviedo y Reyes, a quien Azarías, irónicamente llamaba *el obispito*.
40. Respuesta de Pallais ante un escándalo poético, *Nuevo Amanecer Cultural*, del 7 de octubre de 1984.
41. Testimonio oral de Mons. Mejía y Fajardo en 1968, quien había sido secretario del Obispo.
42. Testimonio oral de Guillermo Delgadillo.

incrédulos y ateos, y cuando uno de ellos murió, lo puso como ejemplo de honestidad y abnegación ante una atónita concurrencia fúnebre.[43] Maeterlinck era uno de sus autores predilectos, aunque estaba en el *Indice*, y la única alusión directa a Karl Marx que hay en toda su obra, es positiva: "Todo lo que dice Karl Marx de los salarios miserables que no guardan proporción con la obra hecha y mucho menos con las necesidades y aspiraciones de los que hicieron la obra, es verdad".[44]

Su rebeldía era sin embargo la rebeldía de un profeta y de un santo y estaba llena de amor a la Iglesia y de fidelidad a Jesucristo. "Algunas veces nos encontramos —decía— con hombres en quienes vive la fraternidad cristiana y entonces decimos con admiración y con sorpresa: Este sí. Cuando encontré al Cardenal Mercier en Bélgica, hube de decirme: Este sí. Muchas veces, ante obispos, sacerdotes, creyentes, grandes señores y altos personajes que no practican la fraternidad cristiana, nos decimos con desconsuelo: Este no".[45] A uno de esos grandes señores dirigió este modaz epigrama: "Es obispo-arzobispo; las cruces lleva por fuera. . . ¿y por dentro? ".[46]

No obstante, también tenía gestos de veneración filial hacia las autoridades de la Iglesia: al final de su vida soñó con ir a Roma "para besarle las manos a Pío XII".[47] Y al menos hubo un Obispo nicaragüense que lo distinguió y honró: Monseñor Pereira y Castellón, quien un 7 de diciembre de 1919 públicamente se quitó su estola, para ponérsela a Azarías sobre sus hombros, tras escucharle emocionado un sermón sobre la Virgen María, pronunciado en la Catedral de León. En ocasiones tan solemnes como fueron las excequias de Rubén Darío y el primer centenario de la Universidad de León, Azarías pronunció discursos famosos en representación del Obispo Pereira.

VII. CONCLUSION

Aspectos tan fundamentales de su pensamiento y de su vida como los que hemos expuesto, justifican considerar a Azarías H. Pallais como un auténtico profeta de la Iglesia de los Pobres en América Latina. Sería ingenuo pretender, sin embargo, abolir todas las sombras, como si en todo se hubiera adelantado a su tiempo o pudiera ser hoy para nosotros una pauta. En él también hubo actitudes que definitivamente pertenecen al pasado: su visión patriarcal del papel de la mujer, por ejemplo, o sus diatribas contra los masones.[48] En su horizonte vital no vislumbró nunca la posibilidad de una relación constructiva entre marxistas y cristianos.[49] Cometió incluso graves errores de apreciación histórica:

43. Testimonio oral del Dr. Doro Ral; el amigo muerto era Rodolfo Argüello.
44. *Palabras evangelizadas*, 112.
45. *La Prensa* de Nueva York del 7 de noviembre de 1933.
46. Recogido oralmente del Dr. Roberto Buitrago.
47. Revista *Nuevos Horizontes*, Navidad de 1954.
48. Véase este párrafo sobre el papel de la mujer: "ante todo y sobre todo que sea tu futura esposa de las que Dios ha liberado de la negra peste del feminismo, señalada con muy graciosas palabras en *Los Partidos*, un libro muy antiguo compuesto en el siglo XIII por el rey don Alfonso el Sabio: Non es guisada nin honesta cosa de que la mujer tome oficio de varón, es tanto públicamente envuelta con los omes (hombres), veyendi (viendo) que cuando las mujeres pierden la vergüenza, es fuerte cosa oírlas" (*Cartas a un artesano*, 1923). En la carta del 5 de agosto de 1923 se expresa así sobre los masones: "Yo por mi parte, con toda la sinceridad de que puedo ser capaz, declaro con palabras subrayadas y acentuadas, que para mí, la masonería latina, que recibe sus órdenes del Gran Oriente de la calle Cadet, es exactamente, ni más ni menos, sin metáforas y sin hipérboles, la mismísima Bestia de que nos habla San Juan en su Apocalipsis".
49. Su visión del comunismo se refleja en estos párrafos: "El comunista soviet ofende nuestra latinidad. No somos tártaros, ni húngaros. Tenemos el sentimiento de propiedad. La calle es de todos; pero la casa es mi refugio. Allí están mi esposa, mis hijos, mi ropa, mi alimento. Y no permitimos que

junto con muchos intelectuales católicos de América Latina, idealizó el fascismo románico de Franco y Mussolini. . .[50] Su grandeza estriba en haber anticipado, en el contexto de su época, el espíritu del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín: su opción por los empobrecidos fue radical y total. El mismo vivió como pobre, siendo entonces el sacerdote más culto de Nicaragua y uno de los hombres más ilustrados de Centroamérica. Su vida deslumbra por ser una exégesis viva del Evangelio: encontramos en ella inmensas riquezas de amor, de misericordia, de fe, de pasión por la justicia y de coraje profético. Sería necesario buscar muy lejos en la historia de la Iglesia nicaragüense para encontrar un parangón con su persona. Habría quizá que retroceder hasta el siglo XVI para encontrar una voz tan intensa como la suya en los sermones de Bartolomé de las Casas o del Obispo Valdivieso. Porque Pallais entronca directamente en la tradición profética de quienes optaron radicalmente a favor del pueblo despojado y oprimido. Esa opción significó para él una ruptura con su origen de clase, pues provenía de la burguesía urbana leonesa.

Por lo tanto Azarías H. Pallais no solamente fue un poeta, sino también y sobre todas las cosas un profeta y un hombre de fe, y es como tal que su figura y su palabra tienen hoy en Nicaragua mayor actualidad que nunca.

nadie entre y nos quite lo que tanto nos ha costado. . . El comunismo soviético propone un remedio que es peor que la enfermedad. Un remedio que no ofendería la dignidad del pobre si le cumpliera la promesa, pero que al no cumplirla, lo ofende más porque solamente le da palabras mecidas para mecer, mareadas para marear" (*La Prensa* de Nueva York, 7 de noviembre de 1933; crónica periodística de una Conferencia dictada en San Salvador, titulada "La Confraternidad mentirosa de los comunistas del soviet").

50. En el libro de las *Glosas*, leemos: "Francisco Franco es un San Miguel Arcángel de afuera, que está con la espada desenvainada. . ." (pág. 57) y también: "En la Italia de ayer, había por debajo y por detrás, algo neutro de industrias pardas y de técnicos endemoniados, en las tinieblas. Y vino Benito Mussolini y cerró con su espada de San Miguel Arcángel de afuera, las tres puertas de la casa de perdición. Eso fue todo". (pág. 84). Ambos textos están fechados alrededor de 1937.

TERCERA PARTE

Historia de la teología latinoamericana en la tradición protestante

Historia y Misión

El presente ensayo intenta formular una hipótesis interpretativa del protestantismo latino-americano. Es una búsqueda de las "raíces" (historia), para redefinir su "destino" (misión). El autor analiza dos etapas: Una primera, donde el protestantismo jugó un rol subversivo de la sociedad tradicional y un rol positivo en la transición hacia la sociedad moderna. Y una segunda, donde el protestantismo es sometido a un proceso de renovación urgido por la crisis de la sociedad moderna. La primera etapa se ubica en la segunda mitad del siglo 19 y la segunda en las décadas últimas de nuestra historia. Este artículo nos ofrece así el marco teórico necesario para escribir la historia del protestantismo, y sobre todo la historia de la teología protestante en América Latina, que es lo que nos interesa especialmente en este volumen. El autor nos ofrece también todo un programa de estudio, que esperamos estimulará a los estudiosos de la historia de la teología en los próximos años.

I. LOS ESTUDIOS HISTORICOS DEL CRISTIANISMO EN AMERICA LATINA CON REFERENCIA A LA BUSQUEDA DE LIBERACION

Es fácil mostrar que la búsqueda de raíces históricas y la búsqueda de destino por parte de una nación, un pueblo, una raza, una clase, una comunidad, están estrechamente entrelazadas. Es como si para proyectarse hacia el futuro se necesitara tomar impulso volviendo al pasado. Por eso los movimientos revolucionarios suelen apropiarse —mitologizándolos casi siempre— de las figuras del pasado que simbolizan y definen un destino y que, por haberlo vivido, de alguna manera también lo garantizan. (Piénsese, como mera ilustración, en los nombres adoptados por casi todos los movimientos revolucionarios contemporáneos en América Latina).

No es de extrañar, por lo tanto, que el impulso por definir un proyecto histórico para América Latina y la creciente conciencia de que nos aproximamos a un momento de alumbramiento histórico hayan dado una nueva proyección a los estudios históricos en general y —en cuanto esta realidad se vive en la comunidad cristiana— a los estudios sobre la historia cristiana. No es que no los haya habido anteriormente, pero corresponde señalar, al menos, tres características nuevas: (1) cuantitativamente, los estudios monográficos sobre momentos, temas, problemas de la historia de las iglesias, realizados con rigurosos criterios históricos, se han multiplicado enormemente en las dos últimas décadas; (2) a las "crónicas", o la acumulación de información, o los relatos inspiracionales —que ocupaban en el pasado la mayor producción— van sucediendo los intentos de interpretación, en los que la historia del cristianismo se integra a la de la sociedad entera, en busca de discernir una visión de la dinámica de esa historia, que permita proyectarla hacia el futuro; (3) especialmente en el campo católico, los historiadores ya no se orientan principalmente a "la historia de la iglesia jerárquica" (escrita generalmente a base de la sucesión episcopal) sino a la historia de la fe vivida por el pueblo católico y su significado y proyección histórica (sin duda, la obra de Enrique Dussel es el primer intento

sistemático de una síntesis de la historia del Catolicismo Latinoamericano en ese sentido).

En lo que hace al Protestantismo, este mismo proceso se da con un cierto atraso, pero está también presente. Nos faltan todavía los trabajos monográficos de detalle, que permitan fundar sólidamente las hipótesis interpretativas. Con la excepción de la obra de don Wilton Nelson en Centroamérica, de Daniel P. Monti en el Río de La Plata, de don Juan Kessler para Chile-Perú y de algunas otras contribuciones, poco se encuentra que merezca la calificación de investigación histórica seria. Esta tarea es indispensable —aunque indudablemente a veces tediosa (aparte de la juventud del protestantismo latinoamericano hay también razones históricas —su carácter foráneo— y teológicas —su escaso sentido eclesiológico— que han conspirado para debilitar el interés en este campo).

Incluso los trabajos que he mencionado en el párrafo anterior apenas intentan avanzar en una interpretación y se limitan mayormente a presentar los datos o a trazar algunas conexiones internas, pero sin arriesgar una interpretación global del fenómeno que describen. Por más que respetamos la prudencia y la búsqueda de objetividad que han inspirado este historicismo —sin cuyos esfuerzos habría sido imposible avanzar— creo que no podemos satisfacernos en este punto. Y ello por dos razones: la primera es que es imposible, de hecho, una neutralidad interpretativa; aún el historicismo más objetivo tiene presuposiciones hermenéuticas y un marco ideológico o filosófico (sin el cual ni siquiera se podría reunir información porque no se sabría qué buscar y menos aún se podría ordenarla y relacionarla). Es, pues, necesario traer a la luz esas presuposiciones y categorías hermenéuticas y hacerlas objeto de debate. Pero, en segundo lugar, no se trata de "el arte por el arte mismo": la historia, como quehacer humano, es un momento del proceso histórico mismo. Es el sujeto histórico (comunidad, pueblo, clase, iglesia, nación) que toma conciencia de sí en función de su proyecto vital, que se mira desde su realidad presente y desde su esperanza, que inevitablemente re-hace su pasado al re-memorarlo, en cuanto le propone a ese pasado un futuro distinto. Es decir, no lo deja como pasado muerto, sino que lo hace "el pasado de su presente", la raíz de su futuro. Y al ubicarlo en esa perspectiva le da —objetiva y no sólo subjetivamente— un nuevo sentido.

Es en este sentido que propongo este intento de formular una hipótesis interpretativa para el protestantismo latinoamericano. Aíslo así uno solo de los muchos temas que podríamos estudiar fructuosamente bajo la rúbrica de "los estudios históricos del cristianismo en América Latina" que me ha sido propuesto. Pero creo que es un tema de vital importancia en la relación de raíces-destino ("historia y misión") con que iniciaba estas páginas. Antes de abordarlo, quisiera hacer restricciones: (1) Me voy a limitar a formular esta hipótesis con respecto a las llamadas "iglesias históricas",[1] excluyendo las iglesias de

1) Este término es ambiguo hasta ser prácticamente inservible, por lo que es necesario precisarlo. Para hacerlo me parece útil la tipología propuesta por Lalive d'Epinay (*Les protestantismes latino-américains: un modele tipologique*, mimeografiado; Ginebra, 1969), que he resumido en "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no católicas", en *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina* (Salamanca, Sígueme, 1973),

inmigración, los movimientos evangelísticos recientes y las iglesias pentecostales. Lo hago por razones prácticas, porque aunque creo que las conclusiones que podríamos sacar son análogas, su historia es de hecho distinta. (2) Aún con esta restricción, tenemos que confesar que carecemos aún de una adecuada investigación básica —de lo que llamaríamos trabajo de campo— que permita comprobar o falsear adecuadamente la hipótesis presentada: por consiguiente, tenemos que ubicarla más en el campo de una intuición —no arbitraria, espero— que de una verdadera hipótesis científica. Pero puesto que no podemos trabajar sin ningún marco de referencia, propongo éste: (3) Mi hipótesis presupone una comprensión dialéctica de la relación entre el factor religioso —como un elemento de la cultura, a saber de los valores, mitos, ideologías, *ethos* que informan la vida de una comunidad humana— y las estructuras económico-políticas de una sociedad. Es decir que, sin prejuzgar cuál de estas instancias es determinante "en último término" (si es que alguna lo fuere en un sentido absoluto), podemos dar por sentado que hay una mutua o recíproca determinación y que —incluso— en determinados momentos el factor religioso (como parte del cultural) adquiere un carácter dominante.

II. EL ROL DEL PROTESTANTISMO EN LA CRISIS DE LA SOCIEDAD TRADICIONAL

Debemos comenzar evaluando el papel del protestantismo en América Latina en la primera parte de su historia, que data aproximadamente de la segunda mitad del siglo pasado. Como punto de partida quisiera sugerir la hipótesis que:

> En un momento en que América Latina emergía lentamente de su historia colonial y buscaba su integración al mundo moderno, el protestantismo significó un llamado al cambio, a la transformación, centrado en la esfera religiosa, pero que repercutía en la totalidad de la vida y de la sociedad.

La búsqueda de validación de esta hipótesis debe orientarse en varias direcciones.

1. El énfasis dominante de la proclamación protestante en América Latina ha sido indudablemente el llamado a la conversión personal concebido en los términos de la teología y la práctica del "despertar evangélico" anglo-americano. En general, tal afirmación no es válida exclusivamente para las denominaciones tradicionalmente relacionadas con esos movimientos —como metodistas o bautistas— sino también para iglesias con una orientación más confesional —como presbiterianos o luteranos— en cuanto provenían de iglesias norteamericanas que ya habían absorbido esa modalidad y en cuanto intentaron (a distinción de las iglesias de inmigración) alcanzar a la población latinoamericana. Contra el trasfondo del Catolicismo Romano tradicional, la predicación protestante subrayaba la necesidad de un encuentro

pp. 179-180. De los cinco tipos mencionados por Lalive, yo incluyo aquí "la denominación misionera" (o protestantismo tradicional) y "la secta conversionista establecida" ("protestantismo de santificación"), dejando de lado "la denominación establecida entre inmigración protestante", "la *ecclesia* de inmigración protestante transplantada" y "la secta conversionista" (no establecida).

personal con Jesucristo, una experiencia viva del perdón y de la conversión y la evidencia de una nueva vida expresada en la proclamación del evangelio. El convertido se entendía a sí mismo como "un hombre nuevo", libertado para una nueva vida. Las expresiones tales como "nuevo hombre", "vida nueva", "otra persona", "una persona diferente", "nací de nuevo", reaparecen constantemente en los testimonios de los primeros protestantes en América Latina.

Cuando observamos el contenido de este proceso, advertimos de inmediato tres aspectos que lo ubican claramente en la transición de una sociedad tradicional a una moderna. El primero es el individualismo: la persona es llamada a singularizarse, a hacer una decisión que es exclusivamente suya, que la arranca de sus estructuras de pertenencia ("dejar los amigos", "romper con la familia", etc., aparece repetidamente en los testimonios), que lo une, en todo caso, a una comunidad voluntarista, constituida a partir de decisiones personales independientes. La predicación subraya la eliminación de todas las mediaciones sociales: "estás solo frente a Cristo", "tienes que decidir por tí mismo". La vida o la muerte eterna se juegan en ese instante de decisión; en cierto modo, por primera vez, la persona es dueña de su destino. Estamos evidentemente en el mundo del "individuo libre" de la sociedad moderna.

El segundo rasgo es la subjetividad. En la religiosidad tradicional, a la que el latinoamericano está habituado, las categorías de la religiosidad se proyectan sobre una pantalla supernaturalista. Los procesos "naturales" —lluvia, enfermedad, relaciones de enemistad, amor, etc.— quedan subordinadas a decisiones o causas supernaturales: santos, espíritus, ánimas, poderes diversos. Las acciones u observancias religiosas están destinadas a operar (más o menos mágicamente, según sea) sobre ese reino supernatural a fin de tornarlo favorable. En la predicación protestante no desaparece lo supranatural (aunque reducido generalmente a la divinidad y el diablo), pero su operación se realiza y se percibe de otra manera: proyectada sobre la pantalla de la subjetividad. Nuevamente, los términos que recurren en los testimonios y en la predicación son "paz", "gozo", "seguridad". La lucha cósmica se ha trasladado a la conciencia y es allí donde se juega el drama de la salvación. Estamos, en el ámbito religioso y a nivel popular, en pleno mundo cartesiano.

La tercera característica ha sido señalada muchas veces y bastará con mencionarla: se trata del universo moral al que la conversión introduce. Es el universo de la interiorización del deber, el sentido de responsabilidad y las virtudes del temprano capitalismo —industriosidad, honradez, moderación, frugalidad, etc.—.Es además, el universo moral del logro, del esfuerzo propio, de la búsqueda de superación. Bien sabemos ya la operación social de estas virtudes; la historia del protestantismo latinoamericano no hace aquí sino confirmar lo que ya se ha comprobado en otros casos análogos de constitución de grupos religiosos que acceden a la sociedad moderna. En resumen, la concretización psico-social y ética de "la nueva criatura" toma los rasgos característicos del hombre y la mujer del mundo moderno en contradistinción con los de la sociedad tradicional. El protestantismo ayuda a crear, de esta manera —en un ámbito y número limitado, por

cierto— personas funcionales a un cambio de estructura social y de mentalidad en América Latina.

2. Se unía el énfasis en la conversión personal una radical —y a veces virulenta— polémica contra el Catolicismo Romano. Los controversialistas utilizaron en América Latina todos los argumentos polémicos desarrollados en Europa desde la Reforma hasta el Vaticano I. La apologética protestante (o tal vez mejor, la heurística anticatólica) abarca y entrelaza tres líneas que, desde distintos ángulos, apuntan en la misma dirección. Una, tal vez la central, es la que W. Stanley Rycroft ha resumido en la oposición "fe" - "religión".[2] La religión es interpretada aquí, por supuesto en *malam partem* como idolatría, superstición y magia, un paganismo mal oculto tras las formalidades de un culto y unos dogmas que permanecen externos a la vida del pueblo. Tras esta denuncia de distorsiones se hace presente, creo, un rechazo más fundamental: el de la religión como algo transmitido y heredado con la cutura, como un conjunto de observancias, como ritual y ceremonia, mediada por instituciones, sacramentos y sacerdocio. La fe es considerada, por el contrario, como inmediata, como participación y espontaneidad personal. El contraste se expresa, a menudo, como el de "una religión viva" o "una fe viva" versus "una religión muerta". La conversión es, pues, liberación de una estructura socio-religiosa tanto como apertura a la subjetividad.

Una segunda línea polémica traslada esta oposición al plano doctrinal: se trata de la autoridad de la Biblia, de la justificación por la fe, la única mediación de Jesucristo; es decir, los temas clásicos del protestantismo en la polémica contra las obras, la misa, la tradición —además de la veneración de imágenes, el purgatorio, la mariología y los demás temas de la controversia. Es interesante observar, sin embargo, la forma que toman los argumentos. Por una parte, se retoman las pruebas clásicas de la apologética protestante (generalmente de las obras controversiales anglosajonas). Pero el eje del argumento se desplaza generalmente a mostrar cómo "Roma" utiliza la falsa doctrina para "esclavizar", "mantener en la ignorancia", "dominar la conciencia" de los pueblos.[3]

Esta última observación nos ubica ya en el tercero —y en algunos sentidos el más típico— de los haces de la controversia: el socio-cultural. El catolicismo es visto a la vez como el resultado y el portador y sustentador del mundo feudal, "la oscura edad media", la opresión política y social, el oscurantismo escolástico, el atraso cultural. Todos los congresos evangélicos, desde Panamá hasta Buenos Aires (1949) reiteran este tema. Nuevamente, estos tres motivos dibujan un panorama bastante coherente. El Catolicismo Romano es considerado como la ideología y estructura religiosa de un sistema global, el caduco orden hispánico señorial, implantado en Latinoamérica, que debe desaparecer para ceder paso a un nuevo orden democrático, liberal, ilustrado, dinámico, que el protestantismo ha inspirado históricamente

2) W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America* (Philadelphia. The Westminster Press. 1958), esp. capítulos VI-VIII.
3) He analizado brevemente estas líneas polémicas en un artículo sobre "la polémica católico-protestante en América Latina" en *Explosives Lateinamerika* (Ed. Théo Tachuy, Berlín, ? 1966).

y al que la doctrina protestante —el libro abierto, el juicio propio— abre paso y sustenta.

3. En este sentido, la actitud protestante es parte de una revuelta más amplia contra el orden tradicional social y económico que hemos llamado *señorial* (para distinguirlo del estrictamente feudal) y que, en términos generales, se basaba en una propiedad rural extendida y una mano de obra dependiente semi-sierva. En casi todos los países latinoamericanos tiene lugar, en el período de ingreso del protestantismo, un conflicto entre los defensores de la sociedad tradicional —las oligarquías criollas tradicionales— y los pioneros de la "modernidad", sectores más avanzados de aquellas mismas oligarquías, que quieren reproducir en los nuevos países las condiciones de las sociedades líderes del hemisferio norte. "Modernidad" significa para ellos educación pública, democracia representativa, liberalismo económico y la —más o menos diluída— versión latinoamericana de la ideología de la Revolución Francesa y la Enciclopedia, y más adelante del Positivismo.[4] Tales élites perciben (con razón) a la Iglesia Católica Romana como uno de los obstáculos básicos en el progreso hacia la modernidad, en tanto que ven al Protestantismo como aliado, en parte por ser la religión de las sociedades tomadas como modelo, en parte por ser la religión de la libertad, el individualismo, el libre juicio, la educación.[5] Es en las condiciones creadas por el triunfo de estas élites que, ya por iniciativa propia, ya por invitación, las iglesias protestantes ingresan al subcontinente.[6]

El protestantismo, pues, reclama y acepta el papel que las élites latinoamericanas le reconocen y asignan en la transición de la sociedad tradicional a la moderna. Lo jugará de diversas maneras. En alianza con liberales y particularmente con masones, luchará por la libertad religiosa y distintas secularizaciones (cementerios, escuelas, registro civil) necesarias para su propia supervivencia y expansión.[7] En sus servicios educacionales, algunas de las iglesias (que alguna vez he llamado "misiones civilizadoras") intentan proveer un servicio de formación de élites ilustradas. Pero lo más importante es que ofrecen a las nacientes masas desarraigadas —sea por las migraciones a las primeras manifesta-

4) La documentación de este pensamiento, así como de sus principales etapas y características ha sido sintetizada magistralmente por Leopoldo Zea en su *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica*, México, 1943.

5) Es interesante ver como estas ideas recurren constantemente en la impresionante colección de testimonios reunidos por Jorge P. Howard en defensa del Protestantismo Latinoamericano entre distinguidos líderes e intelectuales latinoamericanos, *¿Libertad Religiosa en América Latina?* (Buenos Aires, "La Aurora", 1945).

6) Uno de los hechos constantes en la historia del implantamiento de las iglesias protestantes (por ej., de Wilton Nelson para Centroamérica, de John Sinclair para Venezuela, Colombia, de otros componentes del equipo protestante de CEHILA para el Cono Sur y México) es la oscilación de las condiciones en los sucesivos períodos de triunfo de partidos conservadores y liberales, que hace que algunas obras se inicien y sean descontinuadas, que otras pasen por crisis, etc., hasta la consolidación del poder liberal. Las fechas del triunfo liberal y del ingreso definitivo del Protestantismo coinciden casi exactamente en cada caso.

7) Entre otras cosas, nos hacen falta unos estudios cuidadosos de las relaciones entre los orígenes del movimiento protestante en América Latina y la masonería. El volumen del fenómeno es significativo, e incluso produjo algunas crisis y divisiones posteriormente en las iglesias (por ej. en Brasil). ¡He ahí un tema para alguna tesis!

ciones industriales o a los inmigrantes que en esta época ingresan en números crecientes a algunos países latinoamericanos— que comienzan a cortar el cordón umbilical con una estructura social y cultural que pretendía ser eterna, un nuevo estilo de vida, una religión para vivir en el nuevo mundo que se inicia.[8]

III. LA CRISIS DEL PROTESTANTISMO EN LA CRISIS DE LA SOCIEDAD MODERNA EN AMERICA LATINA — LA POSIBILIDAD DE RENOVACION

Si este breve análisis en alguna manera sustancia la hipótesis inicial, podemos decir que el protestantismo fue un elemento subversivo en términos de la sociedad latinoamericana tradicional.[9] Aunque la mayoría de los protestantes, e incluso muchos de los misioneros, no tenían clara conciencia de ese hecho, era claro su sentido de no pertenecer ya a la vieja sociedad; hecho que se manifestaba de diversas maneras, incluso su rechazo del mundo. Sus valores, metas, actitudes, pertenecían a un orden diferente. Para ellos el Evangelio significaba *libertad.*

Durante la última década hemos tomado creciente conciencia de la ambigüedad de ese proceso de cambio, consolidado en la segunda mitad del siglo pasado, mediante el cual los países latinoamericanos quedaron definitivamente ubicados en la periferia de la nueva configuración de poder económico y la órbita de poder político del capitalismo noratlántico en su expansión imperialista. En otros términos, el protestantismo se nos aparece así, no en un sentido simplista o maquiavélico sino como la dimensión religiosa de un proyecto global, como parte del "pacto neocolonial". Es innecesario documentar aquí las causas y la intensidad de la crisis del proyecto histórico liberal en nuestra América. Pero sí es importante señalar que ella precipita a su vez una crisis de identidad de los sectores protestantes que toman conciencia de la situación.

Graves preguntas asaltan al protestante que indaga su raíz histórica: ¿se trataba de un cambio nacido de las demandas del Evangelio o era la nota religiosa en el acorde dominado por la ideología liberal capitalista que ha sumergido a América Latina en la condición de dependencia, subdesarrollo y explotación bajo la cual gime hoy? ¿Podemos decir que la conversión significaba realmente libertad si simplemente substituía la antigua alienación por una nueva, ofreciendo un refugio, una sociedad sustitutiva (la iglesia) y por lo tanto retirando a las personas del verdadero frente donde se decidía el destino de la sociedad? ¿Es la "santidad" de la que tanto nos enorgullecemos los protestantes una verdadera respuesta a la santidad de Dios o el medio

8) He dejado totalmente de lado la otra cara del tema, a saber, la vinculación del movimiento misionero con la expansión territorial, económica, cultural e ideológica de los grandes países capitalistas noratlánticos. El tema comienza a ser explorado y se va acumulando una creciente literatura al respecto. Pero con respecto a su significado específico en relación con América Latina queda casi todo por hacer.

9) Utilizo el término "subversión" en el sentido sociológico descrito por Orlando Fals Borda *(Subversión en Colombia,* 1967) como la introducción de valores, normas e instituciones contrapuestas a las existentes, y no necesariamente como un movimiento político encaminado a desplazar una determinada orden o gobierno.

por el cual contribuímos a la formación de la pequeña burguesía urbana, que se constituye hoy en apoyo y personal de los regímenes e ideologías fascistas? ¿Fue verdaderamente el Evangelio la fuente de nuestra polémica anti-romana, o lo fue una teología individualista, subjetivista que llevaba a un legalismo farisaico por una parte y a un conservadurismo burgués por otra?

Es comprensible que se produzca entre no pocos protestantes jóvenes un movimiento de repudio de este pasado, tanto más cuando contemplan cómo sus iglesias se alinean actualmente muchas veces con las oligarquías reaccionarias o con su clase media instrumental, o se convierten en *ghettos*, alienados de las preocupaciones de la sociedad en la que viven. Tal reacción es comprensible pero no es ni histórica ni espiritualmente fructífera o adecuada. Para superarla necesitamos dos elementos: una evaluación histórica madura del proyecto liberal en América Latina y un nuevo proyecto histórico vinculado a nuestra misión. Me voy a limitar a señalar estos dos elementos, que ya escapan de una reflexión retrospectiva y se centran en una proyección prospectiva.

América Latina tiene aún que superar su historia liberal, en el doble sentido hegeliano de asumir y negar. Tal cosa no es fácil, porque no la ha vivido como un proceso auto-generado en el que fuera sujeto plenamente activo sino como proceso inducido, en el marco de relaciones neo-coloniales de dependencia. Es, sin embargo, una transición sin retorno a la que hay que evaluar como un momento necesario de nuestro camino histórico. La hipotética alternativa de otra historia posible es sólo una forma de idealismo que para nada nos sirve. El repudio ciego de esa etapa, como si se procurara borrarla, como si pudiéramos retroceder hacia un pasado que de todos modos nunca existió (¿cuál sería? ¿la sociedad colonial? ¿el mundo precolombino?) es un romanticismo peligroso que puede sumirnos en los pantanos de fascismos hispanizantes, nueva cristiandad corporativa, etc. La única alternativa positiva es reconocer el proceso de nuestra modernización dependiente y asumirlo positivamente para construir mediante su superación —que significa necesariamente también su negación— un nuevo proyecto histórico. Dentro de ese paso, el papel del protestantismo al quebrar el monopolio religioso católico-romano, la visión estática de la fe cristiana, una religiosidad masiva y proyectada mágicamente, una estructura jerárquica alienante y una visión teocrática del mundo, ha sido una genuina mediación histórica del Evangelio. La personalización de la fe, el descubrimiento de la subjetividad, la constitución de un sujeto ético activo que toma en sus manos su vida y trata de moldearla son genuinos valores evangélicos (sin duda realizados contradictoriamente en una incorporación ideológica) de los que no tenemos que avergonzarnos.[10]

Pero es igualmente cierto que el protestantismo no puede

10) Me circunscribo aquí al ámbito cultural en el que la religión opera. Pero creo que la misma ruta debe hacerse también en el ámbito infraestructural (político y económico). Nadie puede querer realmente regresar a una economía pre-capitalista o a un modo de producción pre-industrial. Eso no significa que América Latina deba realizar en el orden económico o político el mismo proceso de los países occidentales, sino que no puede prescindir de su relación con ese proceso.

recuperar su sentido sin un nuevo proyecto misional. Podríamos formular una tesis en el sentido que...

> El protestantismo sólo podrá superar su crisis de identidad y misión si —y en la medida en que— logre recapturar el papel subversivo que realizó en el pasado, pero en la situación radicalmente distinta en la que hoy nos hallamos.[11]

Esto significa, al menos (1) redescubrir los elementos básicos del evangelio que dieron a la proclamación protestante original en nuestro continente —me refiero especialmente a "novedad", "vida nueva", "arrepentimiento", "transformación"— su impulso y reconcebirlos, a partir del Evangelio, en relación con la actual coyuntura latinoamericana; lo cual, a su vez (2) significa discernir en la coyuntura histórica latinoamericana los ejes en torno a los cuales pueden articularse y devenir operativos estos elementos básicos y (3) mantener una vigilancia constante, a fin de que la inevitable y necesaria relación de esta nueva interpretación con marcos de referencia ideológicos no se transforme en identificación acrítica. Concluyo apuntando, en relación con esta proyección misiológica, ciertas limitaciones.

1. Si adoptamos un simple análisis de una formación social en los términos de normas, valores, ideologías, estructuras, apuntado al comienzo (Págs. 241-242), debemos ver la contribución de la Iglesia básicamente en el campo de la definición e introyección de valores y no en el de la formulación de ideologías o creación de instituciones. Por cierto que tales instancias no pueden separarse, pero al hacer esta distinción —que me parece muy importante— rechazo toda aventura teocrática, sea en forma directa o indirecta (por ejemplo, que la Iglesia o sus organismos ejerzan un papel directivo en la definición de leyes o instituciones, en la creación de ideologías o la formación de partidos). Este punto de vista no relega a la Iglesia al campo de la abstracción. Por el contrario, le asigna una tarea crítica —la evaluación del orden existente en términos de su mensaje— y una tarea constructiva —la exaltación de los valores humanos y comunitarios inherentes al Evangelio como medida de evaluación y apoyo de un proyecto y una ideología futuros—. El cumplimiento de esta misión requiere una concentración de la Iglesia en su mensaje, una labor bíblica e histórica severa a fin de desvelar y re-concebir aquellas intuiciones bíblicas centrales a la construcción de nuestra vida personal y social. Esta concentración es la contribución más importante que la Iglesia pueda hacer y el protestantismo —fiel a su tradición— debe ser un permanente llamado a realizarla (¡más por el ejemplo que por la enunciación!).[12]

11) No rechazo en manera alguna la función "pastoral" de la Iglesia, que es intrínseca al Evangelio. La fe cristiana será siempre refugio, consuelo, alivio, seguridad en medio del sufrimiento y el conflicto. La cuestión es si esta tarea pastoral se realiza en servicio de personas comprometidas en una tarea histórica o como una contribución al esfuerzo del sistema reinante por domesticar a las personas.

12) Así como hablamos de una trasposición por la cual el Protestantismo había proyectado sobre una pantalla subjetiva el mensaje, deberíamos ver la re-interpretación necesaria como una en la cual, sin eliminar el momento "trascendente" y el momento "subjetivo", re-proyectamos el mensaje (y digo "re-proyectamos" porque creo que se trata de recuperar una dimensión dominante, en verdad la referencia central de la Biblia) en una dimensión histórica. Podríamos pensar en ese camino, por ejemplo, en nuestra proclamación de "amor", "paz", "reconciliación", "vida", etc.

2. En el párrafo presente he hablado de "la Iglesia" más bien que del protestantismo, y sólo aludí al final a este último en el contexto más amplio. Esta formulación expresa mi convicción de que el protestantismo (al menos, con la restricción de la nota 1 en págs.242-243) está llamado a hacer su contribución a la sociedad latinoamericana en forma indirecta más bien que directa. Debemos llevar en cuenta que, sociológicamente hablando, somos una minoría y que consiguientemente debemos pensar nuestra contribución teológica y socialmente dentro de las posibilidades y límites de tal condición (el crecimiento que Dios nos dé en respuesta a la fidelidad de nuestra proclamación y nuestro servicio y en los planes de su providencia debe ser aguardado y recibido con gratitud, pero nuestra reflexión actual debe mantenerse en relación con el lugar que ahora ocupamos). Nuestro marco de referencia, los términos de nuestra reflexión, debe ser la sociedad en su totalidad, pero nuestra tarea inmediata tiene que ser llevada a cabo (sea denominacionalmente o en cooperación) en relación con los cuerpos religiosos que efectivamente afectan la vida latinoamericana. Eso significa, por una parte, la Iglesia Católica Romana y por otra, el movimiento Pentecostal. La relación con estas dos importantes fuerzas religiosas corresponde a diversos planos, incluyendo cooperación crítica, participación en los pequeños grupos y círculos que operan en su renovación, trabajo de base en común y crítica y oposición cuando es necesario. No se trata de asumir el papel de jueces o maestros, sino de reconocer que nuestra tarea es modesta y limitada, una especie de "nota al calce" de la vida religiosa de nuestro continente. Pero, si la llevamos a cabo fielmente, puede ser una nota significativa.[13]

3. Finalmente, a fin de hacer esa contribución, el Protestantismo debe re-estructurarse internamente para devenir un instrumento más flexible y dispuesto. Es decir, también internamente —y no sólo en su interpretación teológica y en una concepción de su misión— debe superar su comprensión inicial. Nuestras estructuras presentes —tanto mentales como institucionales— llevan las marcas de la historia de nuestros orígenes, con las vinculaciones teológicas e ideológicas que hemos visto. En tanto permanezcamos prisioneros de los condicionamientos de esa historia, persistirá nuestra esterilidad. En otros términos, el protestantismo mismo tiene que pasar por una conversión, una renovación que será, por cierto, un retorno a su origen (la concentración en el poder transformador del Evangelio), pero a la vez un radicalmente nuevo comienzo (la ruptura con la ideología, la dependencia cultural, la alienación económica e institucional que ha marcado la vida del protestantismo en nuestro continente). Esta renovación debe

13) No se trata, creo, de pensar en una teología "protestante" vis a vis una católica en América Latina: el tiempo para eso ha pasado. Pero en cuanto un protestante —en la comunidad de su iglesia— reflexiona sobre los temas planteados por la tarea que nos es común, la dialéctica de naturaleza y gracia, por ejemplo, o de ley y evangelio, o de una concepción misionera de la Iglesia, sobran importancia. En su reflexión, nuestra tradición específica es a la vez puesta en tela de juicio, pero invitada a hacerse fructíferamente presente en la construcción de una nueva teología. La relación con el pentecostalismo es distinta, porque allí se trata de una tarea de servicio a una comunidad que va buscando articulación a su visión teológica implícita. En todo caso, es una invitación a una tarea común y no a ofrecer respuestas que los protestantes podamos extraer de algún depósito ya elaborado y entregar a otros.

llevar a una nueva situación en la que la conciencia de nuestro pueblo protestante, tanto como la forma de nuestras instituciones, el contenido de nuestros planes y la manera de desarrollarnos resulte de una reflexión teológica original y de las condiciones de nuestra situación en la historia y sociedad latinoamericanas.

Tal vez estas últimas observaciones —en realidad la factibilidad de la transformación propuesta en la tesis— parecen extremadamente optimistas. La determinación sociológica pareciera condenar al protestantismo a quedar ligado a su rol histórico pasado y por consiguiente, a seguir siendo una forma de conciencia religiosa de la pequeña burguesía conservadora. En tal caso, si sobrevive lo hará sólo como un cuerpo extraño, una especie de quiste más o menos inofensivo en el tejido de una nueva sociedad. Pero esta alternativa no ha de ocuparnos porque no somos llamados a mirar nuestra historia desde la determinación de su esclavitud sino desde la libertad de la fe. En ella, somos llamados a mirar el futuro de la Iglesia (y el protestantismo nos interesa sólo en cuanto Iglesia de Jesucristo) a partir de la renovación que nos es prometida en la Palabra de Dios, no del juicio que amenaza a nuestra desobediencia. En esa confianza, y sólo en ella, la historia apunta a la misión. Y el Poder que creó esa historia se hace Promesa en el cumplimiento de la misión.

CARMELO ALVAREZ

El Pensamiento Protestante en América Latina 1969-1982

Este artículo nos muestra los hitos más importantes de la renovación teológica del protestantismo latinoamericano en los últimos 15 años. El punto de partida es el encuentro del movimiento ecuménico con la Iglesia renovada en Medellín en el terreno de la evangelización. La cuestión común es el anuncio del evangelio como buena noticia en un continente pobre. El autor analiza luego dos eventos claves: El Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (Bogotá 1969) y la Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana (Buenos Aires 1969). Los movimientos ecuménicos han abierto una brecha para una nueva teología al interior de las luchas del pueblo. Finalmente se analizan los aportes y desafíos de la Conferencia de Oaxtepec en 1978 y de la nueva vida del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias).

El génesis del pensamiento protestante en América Latina está íntimamente relacionada con el acontecer teológico de las dos últimas décadas. Examinemos algunas perspectivas.

I. INFLUENCIA DE MEDELLIN

El impacto que tuvo la apertura de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II en la vida de las iglesias latinoamericanas es mucho más grande que lo aceptado comúnmente tanto por católicos como por protestantes.

La influencia del pensamiento renovador (*aggiornamento*) se plasmó en la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. Allí arrancó un proceso de producción teológica, de toma de conciencia y de transformación de las estructuras eclesiásticas de la Iglesia católica que todavía mantiene en contradicción y tensión la vida de esa Iglesia.

Es que Medellín fue un fermento de creatividad teológica y un hito importante para la configuración presente y futura de las iglesias.

Visto en su perspectiva internacional es necesario recordar que se vivió una crisis fuerte en el capitalismo en 1967. Hubo además, la revolución estudiantil en 1968 que puso en entredicho todas las estructuras autoritarias no sólo académicas sino políticas en el mundo entero.

A partir de 1964 con el golpe militar en Brasil, hay una sucesión de golpes militares que dejarán como saldo sólo seis democracias formales en América Latina a mediados de 1978.

Junto a este proceso viene el ascenso de movimientos populares que se articulan como comunidades cristianas de base o frentes populares de liberación. Estas fuerzas trastocan todo el panorama político y religioso.

¿Cómo visualizar el papel de Medellín y su influencia en el protestantismo? Veamos por un lado el panorama de Medellín e intentemos puntualizar aspectos notables como reacción protestante.

Medellín se da entre la crisis del desarrollismo y la búsqueda de nuevos modelos económicos y políticos. Los obispos asumen un papel

profético que no podrá ser negado en lo sucesivo; podrá ser atenuado pero nunca negado. Había una teología de la liberación que buscaba a tientas ir perfilando una nueva metodología teológica y nuevas pistas de compromiso desde la fe.

El proceso de Medellín puede colocarse bajo tres perspectivas. Una primera perspectiva nos remite al carácter abierto del encuentro. Hubo oportunidad para el diálogo. Por otro lado, se trabajan con detenimiento los documentos por expertos en cada materia teológica. Sin embargo, fue en el significado y en las implicaciones de Medellín que se logró un hecho histórico de gran trascendencia para la América Latina.

Pareciera que la obra del Espíritu Santo actuó como un torbellino en Medellín. Las opciones y los compromisos, aún bajo presiones y con algunas contradicciones, ponen en marcha una nueva perspectiva eclesiástica: la Iglesia de los pobres.[1]

Los protestantes estábamos en aquellos tiempos bajo el influjo de un ecumenismo incipiente todavía con copias de modelos extranjeros, sin una articulación representativa y con intentos de movimientos ecuménicos que intentaban movilizar a la Iglesia.

Emilio Castro, pastor Metodista uruguayo e impulsador de UNELAM (Unidad Evangélica Latino Americana) por aquella época nos da varios elementos interesantes sobre la reacción protestante a Medellín. Destaca que "Medellín es una reflexión sobre la misión de la Iglesia... algo que pertenece al compromiso histórico-secular del pueblo de Dios, de los laicos".[2] Añade que Medellín afirma la creencia en un Dios actuando en la historia.

Para el pastor Castro lo más sobresaliente es que Medellín nos previene contra un optimismo falso que provoque un modelo de cristiandad progresista y una especie de constantinismo de izquierda. La advertencia contra un modelo prefabricado por los cristianos, según él, es clara en Medellín.[3]

La mayor coincidencia que Emilio Castro ve con Medellín es el aspecto de la evangelización. Si Medellín tiene algo valioso para los protestantes es el haber retomado este tema.[4]

Para los protestantes esta perspectiva evangelizadora que estalló en Medellín, tuvo y tiene una tremenda importancia. En las últimas dos décadas hemos luchado por definir qué significa verdaderamente anunciar las buenas nuevas del Reino en un continente pobre. Las dimensiones de una tarea evangelizadora en una situación como la nuestra tiene un reto fundamental para los protestantes si queremos ser pertinentes en nuestra tarea proclamadora, profética y pastoral. La vértebra de nuestra teología es la evangelización. Por lo tanto, cuando el pastor

1. Sobre el tema de Medellín he consultado y recomiendo los siguientes trabajos:
DUSSEL Enrique, *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza, 1968/1979* (México: Centro de Estudios Ecuménicos, 1979).
VIDALES Raúl, *La iglesia latinoamericana y la política después de Medellín* (Bogotá: Indo-American Press Service, 1972).
GUTIERREZ Gustavo, "De la iglesia colonial a Medellín", en *Víspera 16* (1970) pp. 3-8.
2. CASTRO Emilio, "Medellín y los protestantes", en *Orientación* (Buenos Aires). No. 4 (Oct.-Dic., 1969) p. 6.
3. *Idem.*, p.7
4. *Ibid.*

Castro siente que Medellín nos pone en cuestión sobre esa tarea me parece que ha apuntado en la dirección correcta. El subraya con certeza:

> La evangelización no está sin relación a lo que sucede en la vida de la sociedad; ni lo que acontece en el proceso de humanización del hombre en y a través de medios seculares deja de tener relevancia y pertinencia para la evangelización.[5]

Pasemos a describir lo acontecido en el protestantismo latinoamericano a partir de dos eventos claves celebrados en 1969. Se trata del Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización y la Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana. El primero celebrado en Bogotá, Colombia, y la segunda en Buenos Aires, Argentina. Ambos marcaron hitos importantes en la vida de las iglesias protestantes del continente. Comentaremos, además, el impacto de los movimientos ecuménicos de origen protestante durante este período (ISAL, ULAJE, CELADEC, FUMEC-AL). Finalmente, llegaremos a la Asamblea de Iglesias Evangélicas, celebrada en Oaxtepec, México (1978). Esta Asamblea marca el momento en que las iglesias se pronuncian finalmente a favor de un proceso para iniciar la formación de un Consejo Latinoamericano de Iglesias. Entraremos a describir lo acontecido en Oaxtepec y daremos algunas líneas interpretativas sobre el futuro del protestantismo latinoamericano así como del Consejo Latinoamericano de Iglesias hasta su constitución en Huampaní, Perú, 1982.

II. CLADE I

El Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE) celebrado en Bogotá (1969) marca el final de un proceso en el protestantismo latinoamericano. Fue una consulta muy heterogénea, pero marcada por una búsqueda de una evangelización pertinente. Hubo desafío, crítica y reto para un compromiso con la América Latina. Se llamó constantemente a la responsabilidad social del cristiano en un continente en crisis. La idea fundamental es la renovación de la Iglesia para la tarea evangelizadora.

Se ha calificado a esta reunión como un encuentro y no un congreso. Se dieron confrontaciones entre cristianos preocupados por la tarea evangelizadora, pero con diferentes perspectivas sobre esa tarea y con estrategias distintas para su realización. Aunque hubo consenso teológico, éste no pudo esconder las divergencias sobre cómo formular y poner en práctica la evangelización.

Podríamos decir que en CLADE se plantearon diversidad de opciones, pero se pudo percibir el hecho insoslayable de atender el clamor que la realidad de opresión en nuestro continente planteaba. La tarea evangelizadora se da en ese contexto convulsionado y con ansias de liberación.

Algunas de las consideraciones de CLADE I quedaron plasmadas en lo que llamaron la Declaración Evangélica de Bogotá.[6]

Se puntualiza que se debe "mirar hacia el futuro" asumiendo "nuevas tareas y nuevas estructuras", "que son un verdadero desafío".

5. *Ibid.*
6. CLADE, *Acción en Cristo para un continente en crisis* (Miami, Editorial Caribe, 1970).

En frases como estas se va enfatizando que se ha asumido la crisis que vive el continente y que se desea asumir el mandato de evangelizar. Esa tarea evangelizadora es la vida de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo. Se recalca un aspecto importante y es que "nuestra teología sobre el evangelio determina nuestra acción evangelizadora, o la ausencia de ella". Además, se asumen los siguientes problemas: evaluar los métodos actuales de evangelización, movilizar a las iglesias para la tarea, adecuar la tarea con técnicas modernas de comunicación, evangelizar en situaciones concretas. Se subraya la "crítica realidad latinoamericana".

Las últimas afirmaciones de la Declaración enfatizan la renovación de la Iglesia, la consolidación del trabajo evangelizador y la apertura al "aggiornamento" en la Iglesia Católica.

De este evento surgió la Fraternidad Evangélica Latinoamericana que ha reunido a prominentes teólogos evangélicos latinoamericanos que se han esforzado por enriquecer la reflexión de las iglesias y profundizar en temas como el de la contextualización del Evangelio. El esfuerzo no siempre tuvo el respaldo de las iglesias, pero ha sido y es un aporte significativo aún cuando esas iglesias no lo vean así. El *Boletín Teológico* de la Fraternidad ha reunido ponencias, resúmenes de encuentros y análisis que vale la pena anotar como intentos responsables y valiosos frente a los desafíos que la teología evangélica tiene en América Latina.

III.CELA III

La tercera Conferencia Evangélica Latino Americana (Buenos Aires, 1969) es la última de una serie de conferencias que intentan superar la crisis de identidad que sufre el protestantismo y la búsqueda de un organismo continental que le dé cohesión y representatividad a las iglesias protestantes en América Latina. El reconocimiento de esta doble crisis (identidad y unidad) fue el eje fundamental de la Conferencia, acompañado de una agenda que la América Latina en sus aspectos políticos, económicos y sociales, estaba planteando.

Aquí se plantea una nueva problemática. Se critica la falta de compromiso con la realidad latinoamericana. Las iglesias no han sido lo verdaderamente efectivas en su acción con el mundo y por lo tanto deben pagar una deuda que el Evangelio impone y el pueblo reclama. El tema de la Conferencia fue: "Deudores al Mundo".

En la Conferencia se planteó con urgencia la injusticia en América Latina y la necesidad de cambios estructurales. Se percibe la necesidad de una transformación en América Latina. Hay una visión del Evangelio que asume en términos teológicos la necesidad de encarnar el Evangelio con un sentido de presencia cristiana. La concepción de la presencia cristiana, aunque ciertamente rompe con el descompromiso, enfatiza el compromiso individual y no el de la Iglesia como tal.

La III CELA afirma que:

> Debemos a América Latina un ministerio integral; una tarea evangélica que llama al hombre a alistarse como discípulo de Jesucristo; una identificación con los dolores y esperanza del hombre latinoamericano, que exprese la misma identificación de Jesucristo con su pueblo en su peregrinar hasta la cruz; un servicio inteligente y eficaz en la búsqueda de formas de organización social más justas y humanas: todo ello expresa-

do en la vida de una comunidad liberada de toda esclavitud por la resurrección de Jesucristo y convocada a expresar esa libertad en gozosa búsqueda del mañana de Dios para nuestro continente.
El Espíritu Santo nos recuerda que nuestra deuda es con el mundo al cual debemos la proclamación de la palabra y participación en la creación de una sociedad justa.[7]

IV. ASPIRACIONES DE UNIDAD

¿Cuál es el balance de estas dos reuniones? Tanto CLADE I como la III CELA se dan en un momento de crisis en el protestantismo. Es el ansia de configurar un verdadero protestantismo unido y fuerte que está como telón de fondo para la celebración de dichos encuentros. Lo que no estaba previsto es que no basta un congreso o reunión para disipar divisiones históricas, ensayos fallidos y aspiraciones abortadas. Es mucho más profunda la división dentro del protestantismo latinoamericano. Sin embargo, estos intentos siguen dando vigencia a una aspiración de unidad que debe pasar por un verdadero compromiso con la situación que viven nuestros pueblos. Hay que tomar en serio las aspiraciones de unidad que tiene el pueblo latinoamericano, sus luchas y sus derroteros.

Los movimientos ecuménicos protestantes (por lo menos en su origen) han sido vanguardia importante en el proceso que ha vivido el protestantismo latinoamericano por tener vigencia histórica. Dentro del marco amplio de la preocupación social y el compromiso político estos movimientos han constituido una fuerza de desinstalación para las iglesias.

Hay una tensión entre la Iglesia como institución y la Iglesia como movimiento que ha llevado a distanciamientos, rupturas y expulsiones mutuas entre los movimientos y las iglesias como tales. Las iglesias no han podido discernir el elemento profético que las líneas programáticas y estratégicas de estos movimientos han planteado. Mucho menos el identificarse con su línea de trabajo. Los propios movimientos ecuménicos reconocerían errores tácticos, terrorismos verbales (tanto teológicos como políticos) y un divisionismo que no ha sido paradigmático para la superación de la división que las propias iglesias sufren. No cabe duda que la producción teológica, el desarrollo de programas educativos, los análisis sociológicos, teológicos e históricos sobre la América Latina son aportes significativos que estos movimientos han dado a las iglesias, aún cuando éstas no lo reconozcan.

Si las iglesias pudieran reconocer los elementos valiosos que estos grupos ecuménicos han hecho, podrían tener un caudal de experiencias y lecciones acumuladas que le servirían en la presente coyuntura latinoamericana.

Por otro lado, los grupos ecuménicos deben reconocer que el movimiento ecuménico tiene su verdadera vigencia allí donde se va configurando la lucha del pueblo, sus aspiraciones fraguadas en la vivencia de la fe y su esperanza en un nuevo amanecer. Es al servicio de este proceso y esta vivencia que los grupos ecuménicos deben lanzar su estrategia. Sólo así hay una convergencia y un verdadero ecumenismo.

7. CELA, *Deudores al mundo* (Montevideo: UNELAM, 1969), pp. 49-51.

Al llegar al final de la década de los setenta el protestantismo asume un desafío que desata un proceso muy difícil de aquilatar en este momento: Organizar un consejo. Cuando se llega a la Asamblea de Iglesias en Oaxtepec, México (1978), hay más interrogantes que respuestas. Es evidente que han surgido intentos por la unidad (entre ellos la Unidad Evangélica Latinoamericana, UNELAM, que fue organizada como una comisión provisional hacia la búsqueda de un Consejo de Iglesias permanente). Ciertas condiciones inter-eclesiásticas no habían permitido el concertar dicho Consejo. Lo evidente es que las iglesias protestantes se han sentido acéfalas.

Es imposible en un espacio tan limitado escribir sobre la vivencia y los documentos de Oaxtepec. Habría que distinguir entre las ponencias, y los documentos oficialmente aprobados. Sin embargo, me parece que podemos destacar cuatro elementos valiosos en lo que afirmó y aprobó la Asamblea de Iglesias Latinoamericanas en Oaxtepec.

El primer elemento valioso es que Oaxtepec se vio obligada a dar especificidad, concreción a sus documentos. Cuando se trató sobre los Derechos Humanos surgió inmediatamente el caso concreto de Nicaragua que durante esa semana sufría uno de los peores momentos de su historia.

La Asamblea tomó en serio esta situación nicaragüense enviando telegramas en diferentes niveles, llamando la atención sobre el particular. Uno de los telegramas fue dirigido al propio Somoza.

En segundo lugar, la presencia de representantes indígenas, propiamente delegados, hizo que la Asamblea no pudiera soslayar el tema de los sectores olvidados. La presencia de las mujeres patentizó una vez más la urgencia de ir tomando en serio problemas que atañen a la sociedad latinoamericana y por ende a la Iglesia de Jesucristo. Muchos jóvenes participaron activamente en la Asamblea recordándole también a las iglesias el papel decisivo que ellos pueden y deben tener en la tarea para la construcción del Reino.

Por otro lado, el tema de las estructuras de poder debió ser abordado y sobre todo reconocido al situar debidamente este problema tan evidente en América Latina. El documento adolece de ciertas imprecisiones y generalizaciones, pero me parece que abordó desde una perspectiva bíblica-teológica cuál es la misión de la Iglesia en esta hora frente a las estructuras de poder y cuál es su propio papel como agente profético en el continente.

Finalmente la carta abierta a las iglesias de América Latina es un reto y compromiso que se impuso a la Asamblea. Un reto porque las iglesias tendrían que definir claramente hacia dónde quieren caminar, si es que verdaderamente quieren la unidad y si están convencidas de su participación activa en los procesos liberadores que desde el Evangelio deben gestarse entre nuestro pueblo. Un compromiso porque si no se hubieran logrado crear instancias que den cauce y vigencia a estas preocupaciones, Oaxtepec habría sido otra reunión ecuménica continental.

Sin embargo, a partir de 1978 el CLAI (en formación) comenzó a asumir tareas importantes de compromiso y servicio. En Oaxtepec

se afirmó el deseo "de que seamos uno y atentos al desafío de las exigencias de esta hora...". Hay un compromiso con los "oprimidos y necesitados". El énfasis está en una expresión tan contundente, por primera vez expresada por una asamblea de iglesias evangélicas.

> Como cristianos, que creemos en Aquel que ha vencido a todos los poderes del mal, la fuente de toda autoridad auténtica y de todo poder genuino, hemos de comprometernos a luchar por la transformación de todas aquellas estructuras, para que lleguen a cumplir el servicio para el que fueron creadas.[8]

Cuando se reunió la Asamblea Constituyente del CLAI en Huampaní, Perú, hubo un espíritu de celebración y compromiso. El tema fue *Jesucristo: Vocación comprometida con el Reino.* La reflexión teológica estuvo centrada en la búsqueda de unidad al compromiso y el reto de asumir las tareas del Reino de Dios.

Es por esta razón que la palabra final —una vez constituido el CLAI— expresa lo siguiente:

> La palabra final del Consejo Latinoamericano de Iglesias para concluir este llamado a las iglesias y movimientos ecuménicos del continente, contiene un desafío a profundizar nuestra unidad en Cristo, con miras a que el mundo crea y para orar y trabajar en favor de una América Latina más humana, de acuerdo con la dignidad que Dios mismo ha puesto en toda persona. Anhelamos una unidad en busca de la verdad, como también en favor de la libertad y de la justicia, única forma de amar y de ser hacedores de paz en un Continente dividido por intereses bastardos.
> Creemos firmemente que Dios, creador, sustentador y redentor de la vida, nos convoca a un auténtico compromiso con Jesucristo, levadura del Reino de Dios en todo el mundo.
> Nuestra esperanza encuentra en él su seguridad, y por eso queremos caminar en sus pasos, que nos conducen hacia un cielo nuevo y una nueva tierra donde mora la justicia. En ese camino nuevo oramos, "Venga tu Reino". Amén.[9]

El proceso que ha vivido el protestantismo ecuménico en América Latina está guiado por cuatro elementos básicos: reflexión, conversión, compromiso y búsqueda de unidad.

El elemento de reflexión es necesario subrayarlo porque se ha ido superando en las últimas dos décadas. Se madura una teología a partir de los desafíos que la realidad histórica presenta. Por otro lado, la Iglesia protestante ha perfilado no sólo el valor de una coherencia teológica, pero cómo hacer del compromiso el eje fundamental para de ahí hacer la reflexión. Creo que allí se van aprendiendo lecciones importantes, entre ellas, aquilatar y profundizar los verdaderos temas teológicos de nuestro tiempo. Una práctica de fe que conduce a una reflexión correcta sobre dicha práctica.

Aquí es que las iglesias han ido colocando dos elementos básicos: la conversión y el compromiso. El Obispo Pagura, presidente del CLAI, lo formuló al hablar de "protestantismo en proceso de conversión" y esto resume lo que en parte ha sido el proceso. Es por un lado búsqueda y por el otro verdadero compromiso.

Finalmente, buscar la unidad en un continente lleno de conflictos es tarea ardua. Aquí se coloca el hecho de iglesias que, como las sociedades, son realidades conflictivas. El proceso de estas dos décadas pasa-

8. Oaxtepec, *Unidad y misión en América Latina*, San José, CLAI 1980.
9. VALLE Carlos A. (editor), *Semillas de Comunión* (Buenos Aires, La Aurora, 1983) p. 112.

das mostró mucho reconocimiento de este problema. Falta un peregrinar en medio de las situaciones presentes que no nos permiten otra cosa sino esperar un testimonio auténtico de parte de las iglesias.

CUARTA PARTE

Teología en la literatura latinoamericana

Teología narrativa en la nueva novela latinoamericana

El autor analiza 14 novelas de 12 autores de 8 países latino-americanos, escritas del año 30 al 70. Son obras representativas de lo que se ha llamado la "nueva novela latinoamericana". Según el autor "de modo tendencial, la nueva novela y la teología de la liberación serían dos manifestaciones homogéneas en el horizonte complejo de la liberación latinoamericana". Tenemos aquí un diálogo entre la novela y el teólogo. La novela, "como sentimental orgánico del pueblo" esclarece la situación real de la Iglesia, más allá de la imagen oficial que ella misma elabora; y el teólogo interroga a la novela para sacar a luz elementos que en ella podrían permanecer ocultos.

I. PROEMIO: ENTRE EL PANFLETO Y LA AUSENCIA

Jorge Icaza: "Huasipungo"

LA AUSENCIA

Como punto de partida quisiéramos mencionar la ausencia de la institución eclesiástica en la novela de la tierra y los conflictos sociales. Las novelas más representativas de las cuatro primeras décadas de nuestro siglo —*Los de abajo* (1916), *Don Segundo Sombra* (1926), *La vorágine* (1924), *Doña Bárbara* (1929)... contienen sin duda elementos religiosos, pero la institución eclesiástica y el cura como su representante más característico brillan por su ausencia.

Se ha solido clasificar a la novela tradicional por sus escenarios geográficos y humanos, y así se habla de la novela de la revolución mexicana, de las de los llanos y las selvas, las minas y plantaciones, de la incipiente novela urbana... Pues bien, sólo la indigenista incluye en su fórmula a la institución eclesiástica, y aun las más de las veces —por ejemplo *El mundo es ancho y ajeno*— muy de pasada, como algo que se sobreentiende y no es de mucho interés mentar. En los demás ciclos o no aparece en absoluto o sólo —sería el caso de Gallegos o de Azuela— de un modo fugaz.

¿Podría sacarse de ahí alguna conclusión? El hecho es sin duda macizo; los novelistas que reaccionan contra el elitismo modernista y se meten a la tierra para cantar su grandeza, destapar su opresión y proclamar sus luchas y esperanzas, tanto en sus análisis como en sus utopías, dejan de lado a la Iglesia. Podrían establecerse dos hipótesis explicativas: Una, la ausencia de la institución en estos procesos sociales; otra, el carácter liberal y positivista de los autores. La primera puede ser válida de dos maneras: pura y simple ausencia en el caso de los llanos, plantaciones, pampas y selvas, o la existencia rutinaria, carente de proposiciones, en los casos de sierras y valles. El carácter laico, ilustrado de los autores es de sobra conocido.

Sin embargo, uno de estos ciclos novelísticos, el indigenista, sí incluye al cura como pieza indispensable. El ejemplo más representativo sería *Huasipungo* (1934) del ecuatoriano Jorge Icaza. Antes de entrar a nuestro estudio, vamos a referirnos a esta novela como pórtico y como incitación, ya que la nueva novela latinoamericana se refiere

—modificándola— a la tradicional, y por lo que toca a nuestro estudio, tanto la ausencia que hemos mencionado como esta presencia constituyen el preciso punto de partida.

EL PANFLETO

Modernización y sobreexplotación indígena

Leída en 1977 sorprende *Huasipungo* no tanto por su carácter de denuncia desnuda, feroz, sin transacciones en su desamparo cuanto por su estructura conceptual. Es un verdadero logro intuitivo para el 1934, cuando se publicó, ya que el proceso que describe sólo en la década del sesenta llegó a cumplirse.

El modo de producción latifundista tradicional no da ya para que el señor siga viviendo señorialmente. Muchos señores desaparecieron. Otros, vinculados con medios financieros y políticos, se transformaron. El libro describe la transformación de uno de estos patrones de amo en empresario. El libro se centra en el terrible costo social de la empresa. Y también en su carácter dependiente: el amo señorial se transforma en accionista menor de una compañía estadounidense.

La empresa de colonización requiere capital y mano de obra. Y requiere ahorro. La solución está en emplear la mano de obra en régimen de servidumbre —ahorro de salario— y sin embargo, en nombre de la modernización no cumplirles con los servicios acostumbrados.

Puesto que el peso recae sobre los *chagras* del pueblo y sobre todo sobre los indios de hacienda, hay que emplear recursos para movilizarlos. Al quedar excluido el incentivo económico, entra a funcionar la ideología. Avivar los sentimientos patrióticos y asociarlos a la empresa del progreso enardece, pero no se sostiene mucho tiempo. El impulso más fuerte es el religioso: la construcción de la carretera merece el cielo. Estos recursos se condimentan con la bebida y —por lo que respecta a los *chagras*— con las peleas de gallos.

Construida la carretera, el hacendado y el cura suben como la espuma: el uno valoriza sus productos, el otro monopoliza el transporte. Caen los arrieros, las muchachas se van. Como los *huasipungueros* viven en régimen de subsistencia no es mucha elasticidad: aguantan los trabajos forzados, pero —alejados de sus pequeños conucos— no aguantan verse privados de las ayuditas tradicionales del patrón. El hambre se agudiza. El río se lleva los *huasipungos* ribereños: el amo no ha querido dragarlo —como los otros años— esperando que el río se encargara de desalojarlos. A las muertes por hambre y por agua se suma la muerte por comer ganado descompuesto. La situación sumamente tensa se desborda cuando llegan los gringos y piden acabar con el resto de los *huasipungos*. Los indios se sublevan y el ejército los barre. Los gringos instalarán cómodamente la explotación maderera. Que no será sino una mampara para encubrir su prospección petrolera.

Ante esto, ¿qué esperanza le queda al indio? Icaza sólo ve su aferrarse desesperado a su tierra. El indio no está ni dormido ni asimilado. Cultiva su rebeldía que explota en revueltas desesperadas. Por ahora.

El autor no ve ningún aliado: La religión es sólo y totalmente

alienante, la patria es otra mentira para explotar y además está vendida al imperialismo, los patronos son los enemigos ancestrales de los indios, y los mestizos apuestan sumisamente por el patrón. Al indio no le queda sino su resistencia y su coraje esporádico. Porque, embrutecido por el trabajo, minado por el alcohol, el hambre, la suciedad y las plagas, ¿qué le queda al indio? Y entonces, ¿qué puede hacer el lector sino mascar su rabia impotente? Cuando se escribió el libro tal vez no había más horizonte.

La religión: el Terror como móvil

¿Qué papel juega la religión en la novela? La religión estaría ligada a la otra vida, a la esperanza del cielo y sobre todo con el temor al infierno.

Dios se presenta a semejanza del hombre blanco patrón. Dicen los indios del empresario gringo: "—Qué bonito, parecía Taita Dios" (145). Por eso el patrón y el cura son los mediadores: "Era peligroso cuando el señor cura o el patrón se ponían a hablar con Taita Dios alzando los brazos al cielo. Taita Dios siempre oye las súplicas de la gente blanca. ¿Quién puede luchar contra las cosas del cielo?" (112).

El temor al castigo eterno sería la motivación más poderosa para los indios. Por ella desafían la muerte en la construcción de la ciénaga. El cura ofrece a los mingueros "la liquidación de las penas del purgatorio y del infierno y el goce eterno de la bienaventuranza, a cambio del pequeño trabajo en la ciénaga. Su palabra —palabra de Dios para los fieles—, ordenó: "/—Terminad, queridos hijos míos, esta obra que engrandecerá a la patria, a nuestro pueblo, a vuestros hijos, y a... todos los hijos de Dios / desde entonces empezó a llegar a la aldea carne india —desarticulada y lívida— en grandes sacos" (85). Es tal el horror al infierno que el indio roba para pagar una misa por su mujer muerta y sacarla así de las penas. Lo que no se le ocurrió hacer para que no muriera de hambre. Valdría más la vida eterna que esta vida.

Religión abiertamente como opio del pueblo, y no tanto opio que el pueblo se da —como masca la coca— para soportar esta vida, cuanto veneno inoculado por el cura para que el indio soporte la explotación y hasta se entregue voluntariamente a ella.

El cura: alienante, mercader y compinche

El cura sería, pues, el mediador entre el patrón y los indios para que se mantengan las relaciones actuales de producción. A cambio de este servicio él participa como socio en esta explotación organizada, cobrando a los indios por sus "servicios" religiosos y montando con ese capital un negocito bien rentable, con la anuencia del patrón que le deja el monopolio.

El cura anda de mediero en todo. Cobra comisión por la venta de unos terrenos.

Casa a los indios porque un indio soltero vale poco ya que la familia es la unidad de producción. No se andan por las ramas el terrateniente y el cura: "—Usted comprende muy bien que un indio soltero vale la mitad. No tiene hijos, no tiene mujer, no tiene familiares que ayuden

en el pastoreo, en el servicio doméstico de la casa, en el desmonte... / —Pero son más de quinientos a los que he logrado hacerles entrar por el camino del Señor (...) Ve usted, los longos le salen baratísimos" (23-4).

De la construcción del carretero también saca su tajada: misa al comienzo y al fin: "—No es por nada, don Alfonsito. Lo decía porque así los indios y los chagras se sentirán protegidos por la Santísima Virgen y trabajarán con mayores bríos hasta echar los bofes. —Cura bandido... Je... Je... Je... ¿Y los cien sucres que han de tener que aflojar los priostes para la misa?" (53).

Y en las transacciones sagradas no admite rebaja: "—Y no regatees más porque la Virgen puede calentarse" (93); ni pagos demorados: "Allá, en el otro mundo, todo es al contado" (137). A él no le importa cómo consigan la plata ni cómo quedan entrampados, el dilema es inapelable: o pago o maldición. Y la maldición es peor que la muerte: "—Cun Taiticu Dios nu'ay pindijadas —murmuraron entre dientes los indios" (100).

Este mercader de la religión es compinche también del hacendado en las extorsiones sexuales a las *chagras:* "Después de don Alfonso llegó el cura a la cocina. La Juana nunca pudo negar ningún favor al sotanudo. También sabía ofrecer a manos llenas —llenas de lujuria y de secretas caricias— bienes espirituales —fortuna para ultratumba— mientras hacía el amor el Santo Varón. Varón en toda regla cuando estaba borracho. A la chola le gustaba ese misterioso olorcito a sacristía que en los momentos más íntimos exhalaba el sacerdote. Aquella noche, con picardía excitante, al ser acariciada de manera extraña por el fraile, la mujer objetó: "/—Que's pes, me han creido pila de agua bendita. / —Es que purificas —murmuró el cura aturdido de alcohol y de deseo" (58). Y él mismo vive con la concubina, "alias la sobrina", que de paso anda "luciendo las joyas que la Virgen tiene la bondad de prestarle" (17).

Balance

Como vemos, la novela encierra una crítica frontal al papel de la religión en la sierra ecuatoriana y una requisitoria rabiosamente anticlerical.

Es por demás evidente el tono panfletario y por eso no nos vamos a referir a ello. Quisiéramos, sí, mencionar la pobreza analítica con que aparece descrita la religión. La referencia exclusiva a la otra vida y la falta de iniciativa religiosa de los indígenas serían dos muestras de la escasa penetración del autor en este mundo. El modo de argumentar el cura también está muy alejado de la realidad: La promesa sumaria del cielo a cambio del trabajo del carretero y la división del cementerio parroquial en tres estratos —infierno, purgatorio, cielo— según la cercanía al templo y el precio del funeral serían dos muestras crasas del desconocimiento de los mecanismos de la ideología religiosa.

Sin embargo, hay que decir que los hechos fundamentales siguen en pie: Acuerdo entre cura y gamonal, utilización de la ideología religiosa para la formación de la minga para la construcción de la carretera, abuso de la esposa del pulpero, extorsión de los indios en las misas de fiesta y en la de difuntos, aprovechamiento de la carretera monopoli-

zando el transporte con una flota de camiones. Estos y otros hechos no han sido excepciones. Ya a fines del XVI pintaba José de Acosta este tipo de cura serrano —*De procuranda indorum salute* libro I, cap. XI-XIII; libro cuarto, cap. XIII-XV— que aún en los años sesenta y setenta hemos tenido la desgracia de conocer personalmente. En 1934 y en Ecuador una denuncia vigorosa contra la opresión del indio tenía que ser rabiosamente anticlerical.

II. LA HERENCIA DE UNA HISTORIA CONTRADICTORIA

1. LA DESPOSESION COMO RESULTADO DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL

José Revueltas: "El luto humano"

LA TRAMA

La Revolución Mexicana se cierra en el año 29: la derrota de Escobar marca el fin de las aventuras caudillescas; y el precario pacto entre la Iglesia y el Estado que desarma a la Cristíada acaba con el último movimiento armado popular. La Revolución se institucionaliza en un partido que controla a los sindicatos y al ejército. Las dos décadas revolucionarias han creado una nueva burguesía que, aliada a los restos de la antigua, se lanza a la industrialización del país. También en los años treinta, bajo el impulso sobre todo de Cárdenas se intenta destruir para siempre el latifundio improductivo y modernizar la agricultura en base a la tecnificación, dotación crediticia y extensión de la mediana y pequeña propiedad, sin descuidar a la gran empresa agrícola. En este proyecto las represas y sistemas de riego serían piezas altamente significativas.

El Luto Humano acontece en uno de ellos, construido en base a un río de régimen irregular y aguas salobres y destinado a beneficiar tierras un tanto deterioradas. A los pocos años de funcionamiento una huelga de cinco mil braceros y pequeños productores paraliza el sistema; además la represa se cuartea. La gente abandona todo. Quedan únicamente cuatro familias.

Ha muerto una niñita. En medio de un diluvio, van a traer al cura mientras los demás organizan el velorio. Estando en los rezos, el río desbordado penetra en la casa y tienen que huir buscando un refugio. Es un éxodo a tientas entre las tinieblas y la furia de los elementos, que les conduce de nuevo inopinadamente a la casa. Entonces, como último reducto, suben a la azotea por si las aguas bajan o a esperar la muerte.

Esta sería la trama o historia. Como fuentes para su relato habría que decir que José Revueltas en aquellos años cumplía labores de organización y agitación en el Partido Comunista. Como fuentes del relato

habría que señalar las labores de organización y agitación que Revueltas llevó a cabo por esos lugares como militante del partido comunista. En la novela aparece citado por su nombre entre los agitadores comunistas que recorrían el Sistema de Riego y fueron deportados a las Islas Marías (175-6), donde efectivamente estuvo en 1932.

EL ARGUMENTO

Para tratar el argumento o discurso tenemos que comenzar asentando que *El Luto Humano* no es una novela realista. Las historias sólo aparecen como fogonazos, como rápidos *flash-back* que iluminan siniestramente el instante supremo de la agonía final. Ese instante es el que como un conjuro atroz despliega la novela, patentizando todos sus sentidos.

Agonía en el Diluvio final

La novela es como una metáfora terrible: la muerte de una niña junta para la muerte a los que van a morir. Son cuatro familias. Asesinos y víctimas se despojan de su condición, se unen ante la muerte de la niña para celebrar su propia precariedad, su esterilidad, su condena. Se está desbordando el río bajo los cielos desatados. Dos hombres lo atraviesan para buscar al cura. Van en la barca los dos enemigos, uno cae al agua y el otro lo rescata, unidos por la muerte de la niña que hipoteca todo pasado. Regresa con ellos el cura. Sin ganas, sin esperanzas, atado a ellos por el mismo desmoronamiento. ¿Viene a entregar la salvación o a comulgar con su muerte? Uno de los dos hombres es su enemigo. Pasado el río —que sigue creciendo— mientras el hombre amarra su barca lo mata el cura de una terrible cuchillada. Es el acto que sella la vida del cura, desamorada, vida de miedo y de horror. Sólo le quedan algunas palabras despavoridas. El río entra en la casa. Están borrachos. Salen atados llevando el cadáver de la niña y al borracho que no despertará. Salen sin esperanzas, cargando con sus historias destrozadas, como condenados. Ya no pueden con el borracho y lo dejan ahogarse. El cura se desprendió sin que lo notaran para echarse a morir, muerto ya al matar al enemigo. Los otros se topan fatigadísimos, con un obstáculo: es la casa de donde salieron. Suben a la azotea. Pasan días. Extenuados. Ven flotar el cadáver del que mataba a sueldo con la cuchillada que le hizo el cura en el cuello. Sobre el cadáver se posa un buitre. Otros se lanzarán sobre los que agonizan.

El río de sangre es la historia de México

Las historias que confluyen para morir ante esa niñita muerta son historias tremendas: Es la historia de Cecilia, la madre; conoció a Natividad, el líder de la huelga; se amaron, fue asesinado; luego tuvo compasión de la impotente tenacidad de Ursulo y se quedó con él. Es la historia de Ursulo, el padre, hijo de la india despojada y errante, la poseyó un patrón del que nació Ursulo; teniendo catorce años vio a su padre ahorcado por la revolución y lo aprobó; se dejó guiar por esa vida

nueva que vio en Natividad y a su muerte comandó la huelga ya sin esperanza y sin ella se quedó en esa tierra estéril. Es la historia de Adán, célebre por sus asesinatos en la guerra de los cristeros y después pistolero a sueldo, aunque la muerte de Natividad le pesó demasiado. La historia de Calixto que llegó huérfano y niño a la hacienda, en la revolución se cobró los desprecios, pero las joyas que se robó le amargaron el alma y mató, pero se las robaron. Y la Calixta, la prostituta que se fue con él porque le pagaría menos. Y la historia de Jerónimo, el hombre de bien que apostó por la huelga, y la de Marcela, y la del cura...

En el responso solemne que es la novela aparecen escenas breves, reveladoras; son las historias que forman unidas el río de sangre que es la historia de México.

LA RELIGION EN EL LUTO HUMANO

La desposesión religiosa en la conquista

¿Qué papel jugaría la religión en esta historia? Para el autor, muy importante. La conquista fue un despojo, un despojo de la tierra, de la fuente de la producción de la vida. Pero fue más, fue también un despojo del sentido de la vida. No sólo que la vida estaba ya en poder de otros sino que ahora no se sabía bien qué es la vida. La desposesión habría sido tan absoluta que habría secado la capacidad de religarse con nada, habría castrado, pues, la capacidad de religión: "Hiciéronlo mal los españoles cuando destruyeron para construir otros católicos, los templos gentiles. Aquello no constituía realmente el acabar con una religión para que se implantase otra, sino el acabar con toda religión, con todo sentido de religión" (272).

La Guerra de los Cristeros, eclosión de la desposesión reprimida

La guerra de los cristeros había roto brutalmente la máscara centenaria de catolicismo ortodoxo y habría aflorado bruscamente la verdadera sustancia de la religión mexicana. "Con seguridad los federales creían en Dios, en Cristo y en la Iglesia. Inexplicable entonces por qué peleaban" (269). Es que, se responde, "aquella confusión trágica no era otra cosa que descubrir el abismo inesperado de los hombres" (281). "Recordaba ahora los gestos, las palabras, y cómo aquellos 'viva Cristo Rey', 'Viva la Iglesia Mexicana', 'viva la Revolución' que uno y otro bando lanzaban, no tenían significado alguno pues eran tan sólo un expediente de la cólera, del miedo y de esas intolerables ganas de orinar y beber agua que sobrevienen durante un tiroteo" (40). "Una revolución con iglesia, con sacerdotes, con cristos absurdos. Sobre el desaliento del pueblo fincóse la sangre y se empezó a luchar sin sentido, al parecer fincamente con el sentido de acabar, de perderse" (273). "Aquí había otro Dios y otra Iglesia. El Cristo de esta tierra era un Cristo resentido y amargo. Nadie descubrió, por ejemplo, unos años antes, cuando la guerra de los cristeros, que esa religión de Cristo Rey, que esa religión nacional, era otra, y que Roma al predicarla, al ejercerla coléricamente y con las armas en la mano, no hacía más que disolverse, reintegrándose a lo que siglos atrás había destruido cuando sobre los

templos indígenas se erigieron los templos del duro, seco, inexorable y apasionado catolicismo. La religión de los cristeros era la verdadera Iglesia, hecha de todos los pesares, de todos los rencores, de toda la miseria de un pueblo oprimido por los hombres y la superstición" (38-9).

Van a matar a un indígena. Le pregunta el oficial: ¿Y por qué andas de cristero? El otro responde: "Por qué ha de ser, señor (...) si quieren matar a Diosito" (117). El indiecito murió gritando: "Dos, tres, cuatro veces, y siempre su Viva Cristo Rey, terco, sombrío, porque no era Cristo sino algo terrible e inmortal, sin nombre, que latía junto a su corazón, y que no cesó de latir cuando éste quedó en el aire, muerto dentro del cuerpo, levemente móvil al soplo de la brisa..." (120). No era Cristo, dice el autor, ni tampoco Dios: "¿Qué dios triste, sin poder, ese del pobre indígena? No. No tenía dioses. Ni Dios. Tan sólo penas" (104). "Si defendía a Dios era porque en él defendía la vaga, temblorosa, empavorecida noción de sentirse dueño de algo, dueño de Dios, dueño de la Iglesia, dueño de las piedras, de algo que jamás había poseído, la tierra, la verdad, la luz o quién sabe qué, magnífico y poderoso" (274).

La religión mexicana como búsqueda desesperanzada

El autor enfoca a Ursulo, a Adán y al cura caminando bajo los cielos desatados hacia la niñita muerta y desde la perspectiva del cura comenta: "Aquellos dos hombres caminando, eran su iglesia; iglesia sin fe y sin religión, pero iglesia profunda y religiosa. Lo religioso tenía para su iglesia un sentido estricto y literal: *re ligare*, ligarse, atarse, volver a ser, regresar al origen o arribar a un destino; aunque lo trágico era que origen y destino habíanse perdido, no se encontraban ya, y los dos hombres caminando, los tres caminando, dos y tres piedras religiosas bajo la tempestad, eran tan sólo una vocación y un esfuerzo sin meta verdadera. ¿A dónde? ¿A la niña moribunda o muerta? ¿A los sacramentos rojos y morados de Roma? ¿O simplemente a llorar de nostalgia por otra muerte, lejanísima y consubstancial, común a todos y que no era la de Chonita, pequeño accidente de la tierra, apenas blandas o rígidas mediecitas color de rosa?" (38).

Para el autor, pues, la clave de interpretación de la religión mexicana sería "la desposesión radical y terminante de que había sido objeto el hombre" (274). Esta desposesión daba a la religión su sentido ambiguo: Por una parte búsqueda radical y por la otra adoración de la nada y del absurdo. Pero aun la búsqueda, al no poder apoyarse en sacramentos históricos, al no haber gozado de alguna participación siquiera, a modo de prenda, es una búsqueda sin brújula y sin esperanza. El autor, habla, refiriéndose a ese empecinamiento de buscar de la "cólera de salvación" (83) y aún del "demonio de la salvación" (88).

Hay sin duda, ciega y loca, un ansia de salvación; pero, al no haber caminos, los hombres que salen de la casa de la muerte en busca de una altura para escapar del río desbordado, tras una marcha fatigosa en la que dos han perecido, se topan al cabo con el punto de partida, con la casa de la muerte. Caminar no fue sino madurar para la muerte, escapar no es otra cosa que regresar rendidos.

Un modo de trascendencia

Y sin embargo para el autor aquella obcecación anudaría a estos hombres con el hilo conductor de la historia, sería un modo de trascendencia: "Pero aquellos pasos, aquel buscar, perdurarían por los siglos, cuando el viento; cuando alguien se detuviera para escuchar la voz del polvo" (88). Sin saberlo, formarían parte del "polvo enamorado" que cantó Quevedo. Ellos no aprendieron, como los amantes postreros de *Cien años de Soledad*, "que las obsesiones dominantes prevalecen contra la muerte"; "pero con todo, caminar, buscarse porque aún cuando fueran derrotados, algo les decía, muy dentro, sin que oyeran nada, que la salvación existía, si no para ellos para eso sordo, triste y lleno de esperanza que representaban" (88).

Estos hombres oyen sin oír, esperan contra toda esperanza, representan, como semillas podridas, la salvación que vendrá. Y la religión, esa cosa tan atroz, alimenta sin embargo de algún modo esta vida letal, impide al menos la entropia.

EL CURA EN EL LUTO HUMANO

¿Y qué puesto ocupa el cura en esta marcha? Es uno más en esta fila de espectros. No es el cura de *Huasipungo*, por fin confeso. El es también pueblo, su misma hambre primordial y su destino de muerte. El es ante todo una víctima más del odio y la violencia horizontales. Su pecado es no haber tenido Evangelio. El Evangelio de Jesús que encierra una apertura al amor y desde ahí una lucha contra el mal. No llegó a ser "espíritu que da vida", se quedó en "ser animado" (cfr. 1 Cor. 15, 45), y en la hora de las tinieblas se dejó invadir por ellas hasta transformarse en tiniebla de muerte.

Una historia estéril

Pero ese pecado, ¿era evitable? ¿No era él también ese ser impotente y desposeído? "Próximo a la muerte se le revelaba la esterilidad monstruosa de su existencia" (100). "Pronto iba a morir y aún no sabía, aún ignoraba el Bien" (108). ¿Amar a Dios? Pero ¿dónde encontrarlo? ¿Y dónde encontrar el amor? ¿No era él como ese zapoteca sin Dios, sin amor. "Tan sólo pena"? (104).

En una noche profunda le despertó un hombrecito para confesarle un pecado: Su perro le mordió a un cordero y él, ciego de rabia lo había apaleado hasta dejarlo medio muerto. El hombre se iba furioso cuando el perro se le acercó renqueando para lamerle los pies. Y le decía llorando el hombrecito: "Ese perro, padre mío, ¿no sería El?" (107).

Pero el cura no había amado al prójimo como Jesús, el de la piedad infinita. ¿De dónde sacaría la piedad? Si él sólo tenía fuerzas para "sentir el sufrimiento de no remediar nada y de que el hombre es una hoja pequeña, con su pequeña savia como un lamento mínimo en medio de la gritante tierra. 'Amarás a tu prójimo. . .' ¿Y por qué no despreciarás a tu prójimo como a ti mismo?" (105).

Quizás si hubiera podido mantener pura y humildemente su mano sobre el seno adonde la condujo una vez aquella enferma. . . Pero él,

impotente y brutal, que no casto, había transformado la mano en una garra lacerante. Pocos encuentros, escasas ocasiones, desaprovechadas para el bien, revelaciones más bien de su abismo de impotencia.

Y ese abismo se colmó de pronto de horror en la guerra, "cuando el pueblo andaba en armas, lleno de odio" (115). "Quieren crucificar otra vez a Jesús —dijo el cura, y una sordera, una cosa fría e irremediable respondió a sus palabras" (116). Y se desató la sangre. Crímenes absurdos, a ambos lados. Un día fueron a consultarlo: "Lo vamos a fusilar, padre —dijéronle del maestro. Como sacerdote pudo evitarlo tal vez. Pero una impotencia lamentable le atrofiaba la voluntad (...) El había contribuido a desatar fuerzas superiores a sí mismo. Las fuerzas de la ira y de una fe atroz, que lo señoreaban todo. Era incapaz de dominar la violencia" (281).

Fuerzas oscuras que condenaban a uno como renegado y al otro lo proclamaban mártir, aunque ambas eran la misma muerte. Un federal de nombre Adán, tras de torturarlo, había cosido a balazos, a un cristero en un gigantesco cactus. El pueblo lo veneraba como un mártir, un cristo. Cuando se lo contaron, el cura no pudo más: "sintió infinita vergüenza y un deseo de llorar" (282). "Se sentó sobre una piedra, con la cabeza entre las manos y se puso a llorar. El tampoco tenía Iglesia. Tampoco tenía fe. Ni Dios" (283).

Como se ve, una historia ordinaria: representativa, pudiéramos decir, y, también, llena de horror. ¿Qué sentido tendría pedir cuentas a este condenado en vida, a este ser opaco, solo y estéril?

El sacrificador

Este es el hombre que esa noche de diluvio escucha estas palabras de Adán: "¡Venimos por usted!" (26). Iba a poner su objeción, pero pensó: "Hay que acompañarlos" (28). Es que "algo duro e incomprensible lo ataba a ellos" (31). "¡Caminemos! —dijo entonces el cura" (33). "Su Iglesia estaba ahí caminando con aquellos hombres" (37). "No eran, por cierto, ellos dos, Ursulo y Adán, quienes lo habían llamado. Llamábanlo, mejor, las sombras, el abismo, la tristeza, todo aquello sin amanecer y sin aurora que latía tan fuertemente en el aire, en su Iglesia, en el río, en el secreto de la confesión. El paisaje era el mismo, ahí dentro del pecho de cada hombre y dentro de la historia. Y por eso iba con los sacramentos, para compartir la revelación siniestra del naufragio, del permanente naufragio en que se vivía" (37). No es, pues, un representante de Jesús de Nazaret, el liberador de los oprimidos y vencedor de la muerte, sino el sacerdote de ese rito ancestral que para conjurar la voracidad de la tierra celebra la impotencia del hombre, que se entrega al horror para desaparecer y que cese el dolor de estar vivo y vencido. El cura lleva los sacramentos, pero no los de la vida, sino los de la muerte.

Ahí se le presenta la última encrucijada: "Rezar —pensó el cura— quisiera rezar... Pedir perdón. Conmover con un ruego oscuro la voluntad extraña que aplastaba la tierra, pues un monstruo le nacía dentro del corazón. Rezar. Pero no. La figura de Adán impedía todo" (42).

Y el sacerdote se dispone al sacrificio. Adán había amarrado la barca, "al inclinarse sintió el golpe" (289). Ursulo vio "al cura asestan-

do la bestial puñalada" (168). Y sentados en la azotea antes de morir los náufragos vieron pasar a la víctima: "Adán muerto con una cuchillada terrible en el cuello, limpiecita tras la oreja" (168). "Y de ahí en adelante no cruzaría una sola palabra" (290).

Por eso al llegar a la casa de la niñita muerta, el rito que se celebra es el de la victoria de la muerte, no el de la esperanza de la resurrección: "El cura, no obstante, a más del cansancio, tenía un aire sobrecogido y lleno de pena. Contrito, sus ojos eran una súplica, una especie de innombrable limosna, pues sentíase hundido, abandonado, y el recuerdo de Adán lo hería. Dábanle pena, luego, aquellas pobres gentes reunidas por la fe. Pobres gentes que creían en la pobre capacidad de él para salvarlos. /—En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo... —musitó tristísimo la jaculatoria de rigor, y con un miedo que avanzaba sin cesar. / Amén... —dijo a sus espaldas Cecilia, que entraba con Calixto. / 'Así sea' quería decir. Así sea la muerte y la resignación. Así sea el cadáver y el sufrimiento" (59).

El que debe morir

El agua inunda la casa, se disponen a salir. "Marcela se dirigió al cura: —¿Cómo salvarnos?" (66). El cura responde refiriéndose a la misericordia, "algo que nosotros mismos llevamos" (66). "Palabras sarcásticas", acota el autor. Después de esto ¿queda algo por decir? El cura lo intentará repetidas veces. "Pero lo contuvo la actitud rabiosa de Ursulo" (99). Entonces se desprendió del grupo, se clavó de rodillas y, sin que se lo propusiera, la frase de Jesús acudió a sus labios: "todo está consumado" (99). Pero no era la muerte del justo, del redentor: "Era un pecador humano, antiheroico, transido por el mal, derrotado para siempre, caída la cabeza hasta lo profundo del desconsuelo y la pena" (99). Entonces fue cuando le vino a borbotones toda su vida. "Era preciso gritar una palabra expiatoria, la misma que antes intentase gritar junto a Ursulo y sus compañeros /—¡Adán! —pensó decir entonces./ Pero se recostó blandamente para desaparecer en el agua" (121).

Para que viva el hombre

La novela desarrolla una metáfora bárbara: la crucifixión y muerte del cura. Es la inversión de la de Jesús. El cura sería un cristo de piedra, no de carne como Jesús. El no nos podrá entregar su espíritu, se anega sin más en el agua catastrófica para desaparecer. La impotencia del cura no será la de Jesús, atado a la cruz por los lazos de la solidaridad, sería más bien el fruto del desamor.

El destino del cura sería la consumación de su historia, su pasión y muerte expresan y eternizan su vida estéril. Al comenzar la novela, la pasión, piensa el cura frente a los dos hombres que le solicitan: "Los muertos entierran a sus muertos en este país" (31). Y él es de esos muertos: él no oye el consejo evangélico de seguir a Jesús. De ahí en adelante su vida será ir a enterrar, ir muriendo, enterrarse. "Y este país era un país de muertos caminando, hondo país en busca del ancla, del sostén secreto" (31). Pero él estaba tan muerto que no tuvo fuerzas para seguir caminando. El no pudo ya buscar y se echó a morir.

En la novela aparece una red de muertes: Adán mata a Natividad, el líder sindical, el ser para los demás, el hombre socializado, colectivo, inmortal. Mata al hombre que le abrió otra dimensión en la existencia y de este modo se condena a una existencia clausurada. El cura mata a Adán: es el muerto que entierra a sus muertos. De este modo apura el apocalipsis. José Revueltas llora la catástrofe. Pero no cree que es el fin absoluto. Es el fin de la noche. Pero él cree en el día, en el reino de la libertad, en el hombre nuevo.

En *El Luto Humano* las aguas se han desbordado y el cura no ha sido dique ni cauce. El ha azuzado a los perros de la muerte y ahora, arrastrado por la corriente se encuentra en el vórtice del remolino. Por fin ve, pero ya no hay remedio. Ve su propia condenación. Muere con el pueblo que tiene que morir. Con los ciegos que él cegó. Irredento y solo. Es la Iglesia que tiene que morir para que viva el hombre.

La novela representa la hecatombe de la desposesión americana. Es así un juicio a la conquista espiritual que, constituida en tesis colonial, define hasta hoy, a pesar de las modificaciones parciales, la situación de la religión cristiana en América Latina.

2. LA EVANGELIZACION DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA

Enrique Bernardo Núñez: "Cubagua"

LA ANECDOTA

La trama o historia de la novela *Cubagua*, de Enrique Bernardo Núñez, se sitúa entre las islas de Margarita y Cubagua en los años veinte de la Venezuela del dictador Gómez. Se describe de un modo expresionista, casi animista, la tierra y su temperamento, sus signos, su alma. Y aparecen, rutinizados, sin propósitos, sin interioridad, el grupo de profesionales y funcionarios, la gente importante. De ellos se diferencia Nila, una mujer indígena bellísima, impuesta en el estilo de la vida moderna, inasible; vive en la parroquia con un fraile franciscano, deseada por esa gente que murmura de que habite en casa del religioso. En este ambiente aparece, comisionado por el gobierno, un joven ingeniero descendiente de una vieja familia de conquistadores, descontento y ansioso. Su peripecia en la isla, resumida por un oficial de guardia, cabría en esta sola frase: "Lo mandaron a inspeccionar las perlas y se puso a robarlas" (85). El juicio del médico es aún más sumario: "Muy probablemente está loco" (88). Más profundamente se trata de la fiebre que en él se desata —de progreso, de riqueza, de posesión— y que acaba sacándolo de la realidad, lo lleva a trasgredir la legalidad y lo embarca al fin en una aventura sin fronteras. Un avatar, se subraya en la novela, del destino de tantos en esa isla de perlas, hace 400 años en los albores de la conquista.

El argumento o discurso es mucho más complicado ya que pasará de la presentación del tiempo inútil, el tiempo vacío de una cotidianeidad ahistórica; a la densidad del tiempo histórico, tiempo del drama: y de ahí se llegará al tiempo primordial, la narración como conocimiento, el mito. Tiempos perfectamente ensamblados, interpenetrados en los personajes, vivenciados progresivamente por el joven ingeniero. De

modo que, tras esta experiencia iniciática, resulta ya imposible la reubicación en la muerta cotidianidad. No es una experiencia impune. Ella precipita la caída como falsa huida y la apertura a otra dimensión de la realidad. Y debe buscar otro espacio para realizarla.

EL MANEJO DEL TIEMPO

En busca del tiempo fértil: el tiempo de la cotidianidad; un tiempo plano.

El tiempo de la cotidianidad es el tiempo inauténtico, clausurado, del gomecismo. En la isla lejana se vive como un eco asordinado. Es un tiempo sin memoria. Las leyendas, los nombres del pasado "nadie los recuerda" (25). Peor aún, para el intelectual estas reminiscencias son "fruto del oscurantismo y del error" (85). Por eso también se vive sin ningún propósito, explotando rutinaria, miserablemente a los isleños, de quienes todo se desconoce. Entre estériles lamentaciones: "¡Si hubiese iniciativa! En nuestro país se puede hacer todo y todo está por hacer" (12). Y abúlicas proclamas de futuro, carentes de sujeto preciso: "esta religión privilegiada llamada a ser un emporio en un porvenir no muy lejano" (86). Peor aún, el joven ingeniero, técnicamente capacitado y heredero por familia de una responsabilidad social, está mentalmente colonizado y dependiente y sólo piensa en una vida consumista en la metrópoli: "siempre he acariciado grandes proyectos: empresas ferroviarias, compañías navieras o vastas colonizaciones en las márgenes de nuestros ríos; pero si logro una concesión de esa naturaleza, la traspaso enseguida a una compañía extranjera y me marcho a Europa" (13).

Sobre el sopor de esta era —dictadura, opresión y olvido— "las campanadas caen pesadas, monótonas, marcando inútiles el tiempo" (8).

Pero sobre la costra de este tiempo detenido late oculto el tiempo de los hombres de la tierra, de los vencidos. Para los señores dormidos sólo con rémora, resistencia instintiva y consustancial al progreso: "el progreso entrará a la fuerza. ¡Sí, en nuestro pueblo el progreso entra siempre a la fuerza!" (21). El narrador los ve de otro modo: "Su rostro recuerda el de los ídolos esculpidos en piedra que yacen dispersos o enterrados. Toscos y deformes, pero que esconden bajo su fealdad irónica el misterio de los orígenes, la remota y deliciosa verdad" (17). Se encogen de hombros porque conocen desde hace muchos siglos el significado exacto de la palabra progreso, que para ellos no es otro que desposesión: "Son cosas de la ciudad, de los extranjeros. A la ciudad van las riquezas de la isla" (17). "La perla permanece secuestrada" (17-8). La perla es la isla; la tierra y los hombres de la tierra. "Los piaches huyeron, se levantaron poblaciones, la tierra pasó a otras manos. Ahora un denso silencio se desprende de las cimas. Todo aquello ha pasado en un tiempo demasiado fugitivo, como el que comienza ahora" (19).

La conquista como despojo de la tierra y del sentido; un proceso fulgurante en que sólo quedó el silencio como último modo de resistencia. En este ambiente Nila es el origen redivivo: "Una emoción de fuerza, los rasgos puros de una raza tal como debió ser antes de que el pasado se les cayese en el alma" (11).

Sobre el sopor gomecista del narrador percibe que comienza un tiempo nuevo. Cambio de dueños y dioses. Pero, ¿cuál será su signo? Para el ingeniero es el tiempo del petróleo. Lo vislumbra en el viaje a Cubagua: "En breve la isleta estaría llena de gente arrastrada por la magia del aceite. Factorías, torres, grúas enormes, taladros y depósitos grises: 'Standard Oil 6.503' (...) Los hombres que se mueven como dormidos desaparecerían" (27). La Venezuela nueva nacería, pues, del petróleo.

El fraile arroja otra luz sobre esos planes del futuro: "¿me ha dicho que piensa levantar un plano de Cubagua? Puedo mostrarle uno trazado hace tiempo, cuando Nueva Cádiz se hallaba en su mayor riqueza. —El pasado, siempre el pasado. Pero ¿es que no se puede huir de él? Sería mejor que hablásemos ahora del petróleo" (31). Los planes del futuro serán los planos del pasado: no dejarán huella, como no sea de destrucción: la destrucción propia y la de la tierra. Queriendo huir del pasado marcha sin saberlo a reiniciar el ciclo.

Y la lente del narrador, a través de una cuidadosa selección de objetos y nombres, concentrando teatralmente el campo de la visión en un rasgo y sumiendo el resto en la penumbra o empleando a veces la técnica del sfumato, logra perfectamente la ambivalencia temporal: la acción transcurre en la segunda década del siglo XX y en las mismas fechas del siglo XVI. Un nativo mienta el petróleo, como antaño señalara perlas. El mismo ojo codicioso, los mismos sueños babélicos. El mismo fraile advierte de idéntico peligro. Hasta que en un determinado momento no es sólo el lector, son los propios personajes quienes perciben el paralelismo. O, por qué no, la identidad.

Entonces la cámara se sitúa en el interior del ingeniero, en el de su anterior avatar "—Vendía el mismo óleo que ahora ambicionaba" (42). Son los planos que maneja el fraile quienes como cartas mánticas revelan simultáneamente pasado y futuro. El destino final de muerte: muerte de la fecunda cultura de la vida, la cultura autóctona, y catástrofe en los depredadores que siempre se muerden la cola. Y entonces como ahora, el fraile es la voz de la realidad. Pero la profecía es desoída porque, como sus ascendientes conquistadores, el ingeniero, la Venezuela de la modernidad dependiente, piensa: "no importa" (53).

Pero, simultánea a la del ingeniero, se formaba en Cubagua otra figura, se revelaba otra forma del destino. Nila toma posesión de su realidad. Así como la Barbarita de Gallegos, la guaricha enamorada, al ser violada sella su destino vengativo tratando en vano de colmar la infinita oquedad de ese despojo, así también Nila la hija del Cacique, asume el suyo ante su padre asesinado. Pero aquí no se trata de una venganza personal sino de la liberación de su pueblo. En esta empresa el fraile es refugio y mentor, por él anuda Nila con sus tradiciones y es él quien la envía a asumir la modernidad, porque "era preciso poseer la fuerza del enemigo, conocer el misterio de la máquina" (58).

Esa noche Nila resume su trayectoria para relanzarla al futuro: "Pienso que inútilmente hemos andado hasta hoy, que hemos perdido el alma, la vida" (59). Y se dispone a la empresa histórica porque "el amor sin un ideal es inútil" (id.). "No es hora de pensar en el amor.

Primero será preciso recuperar la vida" (60). Pero, se le replica, "¿es que se puede hacer algo sin el amor?" (id.).

Entonces tiene lugar la escena que había sido abolida en la Conquista: Un pescador entrega perlas a la hija del cacique: "Te traía algo. Es poco, pero me parece que son bellas. Las mejores que he visto. Las he ido guardando para ti" (60). Las perlas no son aquí mercancía sino —como lo fueron antes— prenda de amor. Ahora sí será posible retomar el camino: desde la derrota a la liberación.

El tiempo del Mito: el conocimiento

En un mismo lugar y tiempo, dos proyectos históricos contrapuestos. Pero hay un lazo de unión. Como al comienzo sus antepasados, también el ingeniero siente ahora fascinación por la india, la tierra fabulosa e inviolada. Pero cuando, anhelante, pregunta por ella al fraile, escucha esta respuesta enigmática, incitadora: "Mañana el sol comienza a remontar de nuevo su camino entre las estrellas. Esta noche, gracias al fuego, formas primitivas y ocultas se hacen visibles" (60).

Es la invitación a ingresar en el tiempo del mito, en la noche de la revelación. Y guiado por la mano o por el licor del fraile —"el fuego"— desciende en busca de Nila al reverso de su historia, al ámbito mágico del "areito". Se baila la danza, el dios indio posee su sello familiar de conquistador y le da de beber en cráneos de españoles. Nila baila sagrada, inasible. Se la llama Erocomay, es la legendaria reina de las selvas libres. Todo tiene un toque de nostalgia porque es la liturgia de los vencidos que aguardan: "Toda su vida está impregnada de nostalgia, pero no sabrían explicarla, acaso porque nunca pudieron volver a encontrarse. Nostalgia de la propia alma perdida" (69).

Cuando al día siguiente el ingeniero pregunta por Nila, ya Nila no está. Se fue con el fraile a buscar el alma y la tierra. A remontar su camino. A encontrarse.

En busca de un lugar para el tiempo recobrado

Entonces en soledad el ingeniero contempla por vez primera las vidas de los isleños: ."No ser nada, no esperar nada. Ser ellos solos; vivir sobre un leño o en un pedazo de tierra con el alma en silencio. Almas cargadas de amarguras, de indiferencia, de dicha. Fácilmente ellos no trocarían sus vidas; y, luego ¿no es un crimen obligarlos por el temor o la fuerza? Es preciso dejarlos con su inviolado silencio. Toda mirada, toda palabra de extranjero les produce estupor. Quizás, piensan, hay en ella algún ardid para quitarles lo único que tienen: su libertad. Su libertad en medio de su esclavitud" (75).

Pero inopinadamente la vieja pasión toma forma: el ingeniero será el extranjero que instrumentará, como sus antepasados, a los indígenas. Permitirá la pesca de perlas y exigirá la parte del león. Permitirá la pesca de perlas y exigirá la parte del león. Es la fiebre de la riqueza como magia para sustraerse del tiempo y poseer a Nila. Aunque para conseguir las perlas ha muerto —siempre ocurre— un hijo de la tierra: el señor sólo puede ofrecer presentes ensangrentados; botín, no don.

El ingeniero es encarcelado. El traficante de perlas y un funcionario se llevan las ganancias. En las tertulias se comenta el caso. Es el desenlace banal en el tiempo inútil. Pero en la cárcel sigue para el ingeniero el tiempo denso del drama y del conocimiento. Logra escapar y parte —como Fray Dionisio— al Orinoco, a los orígenes. En el viaje nuevamente se presenta la disyuntiva. Dice el patrón: "Hay mucho oro, pero el padre Dionisio dice que hay algo más que oro, y lo creo" (93). También él lo cree y allí probablemente se encontrará con Nila.

¿Habrá un nuevo comienzo o el retorno de la misma historia? "Todo estaba como hace cuatrocientos años" (94).

PROCESO A LA MODERNIZACION PETROLERA

Enrique Bernardo Núñez traza en *Cubagua* el símbolo de la Venezuela gomecista.

Cubagua, isla de las perlas, fue la monstruosa factoría que en pocas décadas devoró los mejores hombres del oriente venezolano, desarticuló toda la organización social indígena y convirtió en un infierno a la que bautizaran Tierra de Gracia. Los extranjeros impusieron una servidumbre que dura hasta hoy. No existe memoria de aquellos tiempos. Ni vencedores ni vencidos recuerdan esas historias. Pero persiste el hecho. No sólo la opresión material. Desmintiendo a la mentira oficial que proclama el "alma indestructible de la raza" (82), persiste el hecho de "las almas superpuestas" (id.). Debajo de las armonías musicales del mestizaje, que cantarían incansablemente en Venezuela Uslar Pietri y Díaz Sánchez, Enrique Bernardo Núñez ve la "guerra permanente" (57) entre vencedores y vencidos: la explotación y la resistencia, la imposición cultural y el silencio. "Una lucha que no ha terminado aún, que no puede terminar" (50).

La novela se abre en el marasmo de la paz gomecista. No pasa nada, pero se está gestando la Venezuela petrolera. La retórica oficial la saluda con las convencionales loas decimonónicas al progreso, pero el que logra una concesión la traspasa a una Compañía extranjera y se va al extranjero a vivir de rentista o se mete a especular en terrenos urbanos. El régimen se consolida con los dólares petroleros en tanto que la nación se desquicia nuevamente y se hipoteca al imperialismo.

En este momento, cuando todos soñaban en la modernización petrolera, Enrique Bernardo Núñez la descalifica globalmente, descubre su entraña y propone una alternativa. Al establecer el paralelismo de perlas y petróleo "sobre la misma tierra" el novelista señala el mismo proceso de avaricia cegadora, de desquiciamiento cultural, de explotación a los trabajadores y de edificación de una faz esplendorosa pero sin cimiento: "Quisieron hacer una ciudad de piedra y apenas levantaron unas ruinas" (53). No se trata sólo, piensa el narrador, de qué se hará con el dinero, el problema de fondo es cómo se lo consigue: ése es el pecado original.

Enrique Bernardo Núñez propone que se llegue hasta la raíz de los males de Venezuela: la división persistente de vencedores y vencidos. La clase y cultura dominante —descendiente de los conquistadores— y el pueblo —descendiente del indígena—. La dominación no sólo ha sido injusta sino también estéril. No se ha penetrado el secreto de la

tierra, no se podrá sembrar tampoco el petróleo, porque no se ha escuchado, penetrado ni valorado a sus hombres. Sólo este proceso de conversión hará posible al país. Pero es un proceso que implica una iniciación; no es posible en la cotidianidad ni en continuidad con el orden establecido. Supone una ruptura. Y es necesario simultáneamente que el pueblo despierte a su memoria histórica, que su resistencia pase a una fase activa, que se reorganice, asimilada la fuerza del enemigo, poseído el secreto de la máquina.

FRAY DIONISIO DE LA SOLEDAD LIBERADORA

En el discurso de *Cubagua* fray Dionisio es el hilo conductor. Es, por una parte, el que sabe interpretar los signos de los tiempos, el que en las trazas futuristas de la modernización petrolera es capaz de reconocer el reinicio del ciclo colonial, el neocolonialismo depredador y estéril. Pero no es sólo el vidente, es además el catalizador del proceso, el mentor del camino, el maestro de la iniciación.

El, por de pronto, es el único que tiene memoria. Los otros repetirán la historia creyendo inventar porque no se han asumido como agentes responsables: "El hombre se precipita a ella con un impulso ciego e ignora que él apenas es un instrumento" (59). El fraile sin embargo conoce la historia, sabe la parte que le cupo en ella, es consciente de que ahora se reinicia el ciclo y está dispuesto a vivirlo: "Era dura entonces la vida del fraile. Y aun hoy" (32). Está dispuesto a vivirlo y si es posible a cambiar el signo.

El secreto del fraile, de su clarividencia y libertad, no está en que tenga una constitución superior o en que haya pactado con poderes sobrenaturales. No es mago ni superdotado. Su secreto es que en vez de ambicionar ha amado. En vez de reducir el indio a cosa, a instrumento de su sed insaciable fue capaz de verlo como persona y ponerse a su servicio. Así lo ve un personaje que se eleva sobre las apreciaciones rutinarias: "A semejanza de muchos otros, fray Dionisio, en vez de reducir al indio, se adaptó a ellos. De ahí las raras costumbres adquiridas durante su larga morada en el Caroní" (23). Es también la versión de Nila: "Era fray Dionisio que recorría las regiones ignotas enseñando el evangelio. El amaba su raza. No los entristecía ni los oprimía" (57).

Por eso, cuando Guayana era nuevamente El Dorado, saqueado por hordas insaciables de aventureros y forajidos que sólo veían allí oro, diamantes, sarrapia, fray Dionisio despliega su mapa con la nomenclatura de las tribus: ésa es para él la riqueza de la Guayana. Para el proyecto colonizador los indios son mano de obra barata o un obstáculo a eliminar. Fray Dionisio define de otro modo a esa tierra: "Es el imperio indígena —dice apuntando con los dedos terrosos— (...) ni un soplo ha tocado su alma intacta a fuerza de permanecer silenciosa" (33).

Para fray Dionisio el enemigo es el blanco, y no por racismo sino a causa de su proyecto depredador. Por eso defiende al indígena: "Cuando el asesinato de Rimarima, fray Dionisio les deparó asilo en un paraje inaccesible a los blancos" (23). No sólo defensa material, sobre todo fortaleza espiritual: conciencia de sí. "Comenzó a revelarle (a Nila) secretos en que Rimarima había comenzado a iniciarla. Fue este signo de reconocimiento, la señal de que podía confiarse a él (...) Comprendía sus leyes, sus símbolos, sus conjuros" (57).

Y no se trata de una añoranza estéril, del afán arcaicante y en el fondo dominador de mantener viejas culturas como en conserva. El proyecto del fraile incluye no sólo poseer las raíces sino también la modernidad; estar a la altura del tiempo para poder configurar una alternativa viable. Por eso "la convenció de la necesidad de viajar (...) Era preciso poseer la fuerza del enemigo, conocer el misterio de la máquina" (58).

Fray Dionisio sabe el peligro a que se expone. Por una parte conoce la hostilidad del orden establecido y por eso debe vivir en un silencio que se presta a malentendidos. "Mis observaciones (dice) serían censuradas" (33). Por otra parte se sabe de raza blanca. Puede cambiar de alma, pero no de color; por eso está consciente de la saludable desconfianza de los indígenas y aun del peligro de muerte por parte de indígenas que no le conocen. "Refirió que, huyendo de unos indios, estuvo tres días oculto en una selva orando fervorosamente. Al verse rodeado de sus perseguidores, inclinó la cabeza y esperó en vano el golpe. Cuando abrió los ojos no había nadie en torno suyo, pero en la fuga se causó una herida que le dejó cojo" (31).

Esas son las condiciones de su evangelización liberadora en el seno de esta sociedad dividida. Así fue desde el comienzo. Es la contradicción inicial aún no resuelta. Por eso él tiene a su lado una cabezamomificada: "es la de fray Dionisio, fraile menor de la observancia" (39), muerto por los indios, hace cuatro siglos, a causa de los españoles de Cubagua. El se siente solidario de esa historia de profecía desoída y acallada que fue en parte la evangelización de Latinoamérica.

"Los domingos no era raro que un fraile gritase desde el púlpito: 'Allí donde parece haber sido el Paraíso, vosotros entráis, peores que lobos feroces, diezmando el rebaño del Señor y provocando su ira santa'. Los hombres lloraban dándose golpes de pecho; pero luego, arrepentidos de semejante flaqueza, se iban más rigurosos y hablaban contra los predicadores. —¡Que no se hable de nuestros asuntos!— exigían antes de un sermón. Pero los frailes gritaban más alto, y ellos, enfurecidos, abandonaban el templo. Por eso, muchas veces los dejaban entregados a la venganza de las tribus" (44).

Y no sólo se siente continuador, se siente reiniciador del ciclo; es una segunda oportunidad aún no decidida. Por eso al ingeniero que sueña con la modernización petrolera opone su proyecto de revitalización del mundo indígena. Ya ha concluido la preparación de Nila: "Mañana el sol comienza a remontar de nuevo su camino entre las estrellas. Esta noche, gracias al fuego, formas primitivas y ocultas se hacen visibles" (60). Son visiones de futuro que el ingeniero cree peligrosas; pero el fraile le replica que ya sabe a qué se expone. Por eso le había dicho: "Tal vez no le sea grata la compañía de un fraile" (32).

Pero el fraile se le hace encontradizo. Sabe que no basta la determinación de los indígenas. Es necesario comprometer a los blancos. Y así como inició a Nila en los secretos de su raza que él había aprendido, así en la novela aparece de un modo alucinante la iniciación del ingeniero. Primero es el acoso para que comprenda el costo social de su proyecto. Pero, sabiendo que eso no basta, viene luego la introducción en el mundo espiritual del indígena. Nila no puede ser deseada simplemente como una mujer a la vez moderna y exótica. Sólo se puede lle-

gar a Nila asumiendo su mundo. Y no como señor, desde el dominio que siempre conlleva la muerte, sino desde el servicio abierto.

Iniciado el joven, fray Dionisio se va. El ingeniero debe enfrentar solo su experiencia. Pero le deja, por si quiere seguir adelante, el punto de encuentro: el Orinoco, la Guayana secreta que está más allá del oro y sus incitaciones.

El secreto de fray Dionisio está más allá que el secreto de la tierra. Fray Dionisio no es el hombre natural, el de la armonía reencontrada del hombre y la naturaleza. El Dios del fraile no es Vocchi ni Amalivaca, esos dioses cuyos altares "eran esas palmeras y samanes en medio de bosques milenarios" (66). Dioses que "en virtud de su naturaleza pierden todo su poder al ser derribados sus altares" (id.). El fraile ama a esos poderes, tanto que se le acusa de hechicero, pero en el fondo él es "fray Dionisio de la Soledad" (10). Su Dios es trascendente a todo. Está en todo; y de ahí ese su poder de comunión con los ritos ancestrales, esa pureza que le capacita para ver con ojos limpios y participar. En tres momentos culminantes aparece fray Dionisio absorto en él: ajeno a la malicia sospechosa del pueblo que lo cree conviviente de Nila (22), ajeno a las acechanzas de los indígenas enfurecidos (57), ajeno al vértigo alucinado del areito (71).

El tipo de institución eclesiástica que representan los dos fray Dionisios de Cubagua es el de una Iglesia profética que, llevada por su amor al pueblo como proyecto histórico y cultura, es capaz de criticar radicalmente el proyecto colonizador y neocolonizador y al talante idolátrico, inhumano de la cultura imperialista. Su defensa del indio lo lleva a constituirse en guardián de su memoria histórica y suscitador de un proyecto liberador.

Naturalmente que esta Iglesia fue vencida en la Colonia y relegada a la periferia y hoy también es minoritaria aunque ascendente.

Así pues la contradicción entre el cura de *El Luto Humano* y el de *Cubagua* y entre las historias de la Iglesia en América Latina que ambas novelas desarrollan debe mantenerse como una contradicción ral aún no resuelta.

III. LA RESTAURACION DE LA CRISTIANDAD

1. LA CRISTIANDAD IMPOSIBLE

Agustín Yañez: "Al filo del agua"

EL TEMA

El porfiriato pretende la modernización capitalista de México poniendo el Estado de un modo directo al servicio y fomento de los poseedores del capital. La ejecución de obras de infraestructura, la legislación de privilegio y sobre todo la administración de justicia y el funcionamiento de los aparatos de represión en favor de los latifundistas y de la incipiente industria provoca en las primeras décadas del régimen una concentración del capital y ciertos efectos expansivos. A comienzos de siglo, sin embargo, era claro que la vieja burguesía aristocratizante acrecentaría su dominio más por la rapiña que por

el aumento de productividad. Es cierto que algunos sectores se modernizaron, pero su estímulo no bastó para desatar una onda expansiva que pudiera absorber con ventajas mutuas a la creciente masa de los despojados.

Si esto sucedía a nivel global, en las regiones que carecían de grandes capitales no se notó el efecto expansivo sino únicamente la exacción de los funcionarios y la creciente extorsión de los pequeños cacique usureros y acaparadores de tierras. La paz y el orden se valoraban como conquistas del régimen y lo legitimaban. Pero cuando ya se hicieron rutinarios, fueron pesando cada día más los efectos negativos. En estas regiones apartadas el gobierno fuerte apareció de primeras como garante de las tradiciones. Pero su carácter crecientemente despótico y discriminador lo iba volviendo un peligro para el mantenimiento del equilibrio en que se sustentaba la sociedad. Familias empobrecidas guardaban como una bomba de tiempo sus resquemores. A falta de estímulos locales, otros emigraban a Estados Unidos de donde regresaban con algunos dólares y una experiencia irrenunciable de dinamismo y libertad.

Tras de las Leyes de la Reforma sancionadas por Ledro, Porfirio Díaz, contemporizador, aparecía para la institución eclesiástica como un oasis de paz, que le permitió prudente pero resueltamente pasar a la ofensiva para, mediante una segunda evangelización, restaurar la cristiandad, tan golpeada en ese medio siglo liberal. Pero Porfirio Díaz no abolió las leyes de la Reforma, manteniéndolas como una advertencia permanente a la Iglesia para que no olvidara que sólo a su benignidad se debía el armisticio. Al cabo de los años esta distraída tutela se convirtió por una parte en una implícita alianza y por otra en una carga que ponía límites a su acción organizadora y que contradecía su imperativo evangélico.

En los viejos pueblos recoletos de la meseta central la Iglesia se conservaba como la única institución que sin solución de continuidad había mantenido su puesto rector a lo largo de los cinco siglos. Su autoridad permanecía incólume.

Su política se basaba en la organización de la convivencia social en base a las normas consuetudinarias y en el mantemiento de la vida civil por la introyección de la norma y la sanción moral colectiva. De este modo el aparato estatal quedaba reducido a la función de policía tutelar del derecho establecido. Cualquier interferencia suya que violara este contrato social, se vería inevitablemente como algo externo, perturbador, que estaría apoyado únicamente en la coacción física y crearía fuertes anticuerpos en el organismo social.

Este sería el contexto y los elementos estructuradores de *Al filo del agua* (1947). La novela de Agustín Yáñez se desarrolla entre 1909 y 1910 en una villa apartada del interior de Jalisco, "un lugar del Arzobispado, cuyo nombre no importa recordar". La novela recoge el ambiente, moldeado principalmente por la institución eclesiástica, y las tensiones a que da lugar ese orden participativo pero clausurado. Estas tensiones estallan en crisis, que dadas las condiciones revolucionarias del país, alteran en parte al menos, la configuración social.

Al filo del agua es un perfecto teorema. En un espacio cerrado, siendo constantes las relaciones de producción, se desarrolla una ideo-

logía, se desarrolla hasta el fin. ¿Qué dará de sí? ¿Cuál será su secreta verdad? Las condiciones del experimento son ideales. Todos los elementos son químicamente puros —hasta donde es posible en un teorema de pasiones—. Verdaderamente es todo un pueblo, suficientemente grande, autosuficiente en cierto modo, el que se entrega al experimento.

El experimento es el régimen de cristiandad. Los resultados son la desintegración del sistema social. La conclusión es evidente: la hipótesis de trabajo —el régimen de cristiandad— es inviable.

Podría intentarse una refutación de esta argumentación alegando que es el mundo exterior el que echa a perder el experimento. Pero el alegato no sirve: el mundo exterior sólo es el catalizador del proceso. El proceso es interno. Es el paso del malestar inconsciente a la determinación de las causas y efectos precisos y la lucha por su transformación.

Como se ve, no es posible desligar en este caso el análisis de la novela del análisis del papel que juega en ella la religión cristiana y la institución eclesiástica.

EL MODELO

El fin que se propone el pueblo es la salvación eterna. Esta vida es transitoria, camino y prueba. Por eso debe ser organizada de tal modo que en primer lugar no estorbe ni distraiga de esta meta y en segundo lugar que la fomente. Para eso el trabajo, la vida sobria y recogida, aunque digna y aseada, y los ejercicios individuales y sociales de piedad, de ascética y de culto. En el pueblo no hay bulla ni bailes ni músicas profanas, no hay trasnochos ni garrulerías ni juegos. No hay tampoco comadreos ni libros vanos. Lo que de eso queda —el barrio de garitos y prostíbulos, las cantinas y demás— tienen un aire residual y vergonzante. Los actos sociales se desarrollan sobre todo en la Iglesia y consisten en novenas y fiestas, cofradías y ejercicios espirituales.

El estatuto político mexicano proclama la reducción del cristianismo a una sociedad privada, y la política del porfiriato dentro de este esquema de privaticidad es la tolerancia. Por eso en esta cristiandad nada se remite al brazo secular. No hay coacciones físicas. Sólo presión moral. La institución eclesiástica domina a través de las conciencias. El cura cree en lo que dice y lo vive. Por eso nadie le discute la autenticidad y el derecho. "El confesionario es el centro de sus actividades, el punto desde donde dirige la vida —las vidas— de la comarca" (42). Dirige la vida dirigiendo las vidas, la dirección es siempre indirecta. La vida social es producida directamente por la sociedad; activamente, digamos que libremente. La heteronomía de las conciencias, empezando por la del cura, es una heteronomía consentida: Todos han aceptado regirse por la misma ley y se han dado derecho mutuo para exigirse su cumplimiento: todos a todos de un modo general, más particularmente cada uno a sus allegados, el cura a todos y al cura todos. Y siempre la capacidad —derecho y obligaciones— de exigir está basada en la autoexigencia y el rol social.

En este sistema de vida habría dos clases de pecado: los de debilidad y los de rebeldía. La materia de ambos puede ser la misma: la

pasión carnal, el fastidio o la desgana y el afán de novedades. La diferencia está en si se procesa la falta en el interior del sistema o distanciándose de él. En este segundo caso el pecador pone en peligro la configuración social, es un ente peligroso, un enemigo público, que la sociedad para sobrevivir tiene que neutralizar o extroyectar. El pecado no es, pues, ante todo el pecado individual sino el pecado contra la estabilidad social: el escándalo.

Culminación y punto de inflexión

Tras muchos años de batallar, el cura con la ayuda de otros cuatro padres ha logrado moldear hasta la última fibra de las costumbres, actitudes, ideas y sentir del pueblo. Ese año precisamente, han caído en los Ejercicios los últimos peces gordos que quedaban. Pareciera todo ya consolidado. Sin embargo, "esta noche las orejas eclesiásticas escucharon cosas extrañas, alarmantes" (66). Es alarmante, pensaba el cura, "la desenvoltura de algunas muchachas; pero sobre todo las ideas que se infiltran, las ideas, las ideas" (70). Por ejemplo, "ese odio creciente y en parte justo contra los ricos" (70). Esta sería la idea que el cura se formó de la situación y que expuso en los sermones: "El pueblo está rodeado de peligros, en estado de sitio, y dentro hay gentes del Enemigo. ¡Ay de aquél por quien nos venga la desgracia!" (67).

Pareciera que este planteamiento apoyara la tesis de la externidad del mal, y sin duda ése era el parecer del cura. La vida sería un combate espiritual: buenos y malos. El pueblo como tal pertenecía al Bien; pero hay en él enemigos, infiltrados. A través de ellos pudiera tomar el Mal la ciudadela. ¿Quiénes eran los enemigos? ¿Qué estaba pasando?

Han entrado libros licenciosos y antieclesiásticos; hubo una reunión espiritista; la hija única de una familia bien regresó de un viaje a la ciudad de México deslumbrada, no aguanta la tristeza del pueblo y se ha propuesto escandalizarlo para conseguir que su padre la deje marchar de ahí; han regresado los norteños con algunos dólares y con otras costumbres y quieren cambiarlo todo; una viuda joven, huésped de una familia honorable, trae loco a todo el pueblo: viene un nuevo director político para promover descaradamente la continuidad del porfiriato, amedrenta y extorsiona para forzar lealtades y procura en vano la parcialidad del cura que le expone paladinamente su política: Separación de esferas y defensa de los derechos de la Iglesia; hasta Marta y sobre todo María, las sobrinas del cura, andan inquietas, como aquejadas de oscuro mal.

Asediado por tantas preocupaciones el cura cae enfermo. El director de las Hijas de María diagnostica que el mal que acosa al pueblo radica en la sensualidad creciente. Sin embargo, el joven y dinámico padre Reyes le propone fundar cajas de ayuda mutua y de promoción social. El ha estado conversando con los norteños y uno de ellos le ha dicho: "Será lo que usted quiera: socialismo, liberalismo; pero es la verdad; yo creo que la religión no está peleada con lo que el hombre tiene de humano" (154). Y le había recomendado: "Ustedes, los padres, con perdón sea dicho, no debían taparle los ojos a las gentes" (154). El caso es que "por primera vez el párroco no pudo ver con claridad y rápidamente las medidas que debía tomar" (173).

Le nace al cura una conciencia perpleja: Si permite la innovación ¿no acabará en desbandada? Pero si sigue apretando ¿no se llegará al punto de saturación, a la asfixia? Y en la angustia del dilema, la enorme responsabilidad como una espada lacerante: "No van a ser ustedes los que respondan por mí en el terrible día de las cuentas" (162).

Nuevas aguas desbordan los viejos diques

Por de pronto se toman algunas cautelas: El padre Reyes controlará —contra su voluntad— la correspondencia y el director de las Hijas de María "anda registrando los libros de todas las casas. El otro día quemó un montón" (169). Se extreman las dos líneas: "Una no declarada competencia se ha entablado durante los últimos años entre los padres Reyes e Islas, y sus parcialidades" (305). Siguen los acontecimientos y el cura no se decide a actuar. Aunque en una noche de pesadillas, en un aquelarre macabro, sueña que una feligrés va a parir al mismo demonio y las voces le acusan a él: "Usted tiene la culpa, usted que nos dejó solas (...) encerradas en la oscuridad, ansiosas de luz, torturadas de deseos" (212). Y al despertar aterrado, mientras se flagelaba sin misericordia, dudó "si todo lo soñado era la realidad mortal" (213). La necesidad de decidirse y la imposibilidad de resolverse se vuelven contra él en forma de autocastigo con lo que la conciencia de responsabilidad se transforma en un tirano y el temor a equivocarse dificulta cada vez más el pasar a la acción.

Van y vienen los estudiantes, los rumores políticos, las arbitrariedades del director político, se espesa silenciosa la conjura, y un día se va la viuda joven a quien nada pudo reprocharse pero que puso en trance a toda la población. Todo permanecía subterráneo; sólo, al irse la viuda, la locura de las campanas. Gabriel, el campanero, un recogido del cura, parecía haberse vuelto loco. En realidad con su toque anhelante y desesperado no hacía sino expresar el hondo y clausurado sentir del pueblo. El muchacho es enviado fuera a estudiar, con la revelación repentina del amor de María, una de las sobrinas del cura.

Mientras tanto el director de las Hijas de María acrecienta rigores y predicciones fatídicas. La muchacha coqueta juega con fuego: Enamora a Damián, el norteño, y a su padre y los enzarza; y una noche el hijo mata al padre y a la muchacha y está a punto de matar también al padre Islas: "Usted es al que buscaba, padre jijodiuna, usted tiene la culpa de todo" (265). El pueblo lo quiere linchar, el cura lo salva y lo atiende en la cárcel con verdadera grandeza de alma, pero allí tiene que oír del asesino la amarga requisitoria: "A usted le echo la culpa por este aire imposible de respirar que hay en el pueblo; a usted, pero principalmente a ese padre Islas" (271). Y la misma sobrina del párroco, María, siente que la víctima y el asesino son héroes de la rebeldía: "Micaela y Damián son mártires" (295). Y sin embargo fue un caso que robusteció la tenebrosa autoridad del padre Islas. "¿Cómo no había de robustecerla, si todo el pueblo tuvo en él un evidente caso de profecía" (221).

Las cosas se precipitan: Gabriel escribe cartas al cura pidiéndole la mano de su sobrina. El cura no se resuelve. Una orquestita traída casi a escondidas para una función religiosa, para desfogar su mal humor por tantas desatenciones y esquiveces, organiza en la noche una parranda

por el pueblo. "Revelaron a los adolescentes un mundo, un lenguaje nuevos (...) Mundo y lenguaje de los deseos, liberados por primera vez en la noche del pueblo" (310). "Nadie quiere dejar de oír, si no es el padre director y el señor cura temerosos de la sensual sublevación y de los males mayores que pudieran originarse si trataran de acallarla" (312). El cometa Halley, malas cosechas, más represión. Rumores de que dejan libre al parricida.

Mientras la Iglesia emprende reformas le sorprende la revolución

Ante tantos sucesos funestos o estrafalarios el cura "ha venido rindiéndose a la evidencia de que hay un cambio al que no escapará su feligresía" y para eso procura hacer que participe más el padre Reyes en el gobierno de la parroquia, y ponga en práctica sus ideas renovadoras" (335). A consecuencia de estos cambios "el padre director se alejó del pueblo a mediados de la cuaresma, entre conjeturas del vecindario" (336). Regresó, pero sufrió un ataque, quedó paralítico y se lo tuvieron que llevar. Sus adictas gritaban: "¿Qué irá a ser del pueblo sin el pararrayo del justo?" (360). Pero la mayoría no recató sus expresiones de alivio.

La pugna política se hace más visible. "Una cosa molestaba e inquietaba los planes del funcionario: la oficiosidad del cura y, sobre todo, la del padre Reyes en favor de los pobres. —'Con usted me arreglo fácilmente; pero dígale al padre que no se ande metiendo en asuntos de gobierno'— había dicho a don Dionisio" (362). Y la noticia terrible: Damián está en el pueblo. Una procesión se lo topa cerca del camposanto. Su hermano lo va a matar. Pero María, la sobrina del cura, se interpone. Bullen los comentarios: ¡Hizo bien! ¡Fue cómplice! Y la pregunta: "¿Por qué lo haría?" (369). Por fin entran los revolucionarios. Los comandan gentes del pueblo. "Los oídos atentos pudieron escuchar en la calle la voz del padre Reyes; luego —también— la del señor cura, mediadores entre las demandas de los levantados y la renuencia de los pudientes a quienes algo se les exigía" (378).

En ese estado de tensión María descubre una carta de Gabriel para su tío. No puede contenerse, la abre y en ella lee el viaje de Gabriel a Europa ante el silencio del cura a sus cartas apremiantes solicitando a María. Se van los revolucionarios y entre los mil comentarios hay uno increíble: Que se fue la sobrina del cura, "que al irse también gritaba '¡Viva Madero!' como borracha, y que se iba a pelear por la justicia de los pobres; que llevaba cananas y carabina, que se quitó el vestido negro" (383).

El cura se derrumba ante tantas desgracias. Y se acusa: "A ninguno pudo defender" (385). Pero duda: tal vez su visión de las cosas no sea la verdad de Dios. Recuerda que "Rito Becerra trató de convencerlo acerca de la justicia revolucionaria. Dislates, desatinos le parecieron aquellos intentos de justificación: ¿cómo pueden ser jamás justos el robo, los asesinatos, las depredaciones? Mas él mismo ¿no ha predicado que las calamidades deben aceptarse como azotes de la justicia divina? ¿Por qué no ha de ser la revolución el instrumento de que se sirva la Providencia para realizar el ideal de justicia y pureza, inútilmente perseguido por este decrépito cura?" (386). Y sin embargo, "¡Cuán duro y

difícil aceptar esta desgracia —que pone fin a la vida, que hace inútiles los esfuerzos ¡tantos! de toda una larga vida— como gusto de Dios! ¡Cuán duro pensar, decir: ¡Bendita sea María, bendita sea tu perdición!" (386).

Tocan a misa. La Iglesia, llena. El cura se sobrepone y sale a oficiar. "¿Alcanzará a consumir este cáliz de hoy? ¿Podrá vencer el vértigo que lo derrumba, la caída que todos esperan con sádico silencio?" (387).

LA RELIGION DE LA LEY: EL CURA COMO FARISEO

Aquí fracasa todo análisis mecanicista que juzgue al aparato religioso como un montaje de los curas para explotar al pueblo. Si no se le concede al aparato religioso una relativa autonomía, es decir una cierta sustantividad, uno se condena a no entender nada.

En este esquema ¿qué serían los curas? Asumiendo categorías roussonianas concebiríamos al pueblo como el resultado de un pacto social encaminado a lograr la salvación eterna. Esa meta convenida en común fundaría a ese pueblo en cuanto sociedad de derecho. Para eso la producción de esta vida transitoria debe marchar lo más automáticamente posible. Y para eso se congelan las actuales relaciones de producción. Ni rapiña ni ambición; la desigualdad inicial queda como un mal menor; y como ideal, la *aurea mediocritas*. Pero la salvación eterna no es un fin absolutamente internalizado, es el ideal del yo social, que cada individuo acepta con más o menos totalidad. Ese fin no es lo perseguido por la espontaneidad pura de cada individuo. Precisamente por eso se instaura el pacto social que constituye el régimen de cristiandad: para ser cada uno ayudado en esta lucha. El cura es, digámoslo así, el que planifica la estrategia y dirige el trabajo social productor –con la misericordia de Dios— de la salvación eterna. Al no haber espontaneidad en los miembros de la sociedad es inevitable la división social entre dirigentes y dirigidos, es inevitable la constitución de los dirigentes en poder social. Y a la larga es inevitable el que los dirigentes consideren su institución como la mediación necesaria para la salvación.

En esto consistiría la alienación religiosa: el camino se contamina insensiblemente de la misma absolutez que el fin. De hecho, sin proponérselo y desde luego sin conceptuarlo así, el medio se ha convertido en fin, interior al fin. La actitud hacia la institución decide la suerte eterna. El dicho evangélico se transforma: "quien no esté con ustedes está contra ustedes" (cf. Lc. 9, 50 y 11, 23). Inconscientemente la institución se identifica con Jesús.

Consumada la inversión, todo tiene sentido: Los augurios del padre Islas se convierten en profecía. ¿Por qué? Porque queda excluida la duda sobre la institución. Si Damián y Micaela no se adaptan al pacto social van a traer la desgracia. De este juicio hipotético cabría extraer dos conslusiones para que no venga la desgracia: que ellos se adapten a la institución existente o que el pacto social se flexibilice de modo que ellos, tal como son, puedan caber. Pero esto segundo significaría devolver a la institución a su condición relativa, ambigua. Significaría volver a inscribir la ley en la historia. Y esto es acabar con un régimen cuyo último sentido es evacuar la historia, anular en cuanto es posible toda

variable incontrolable, todo riesgo para de esa manera poder asegurar, en cuanto es posible, la salvación de los muchos.

Si la historia era inicialmente el camino y la prueba para la salvación eterna, ahora, sometida en cuanto es posible, la historia es sustituida por las prácticas creadas por el sistema como camino y prueba. Pero como esta creación es inevitablemente artificial está amenazada por el sinsentido y, más aún, tiende a expresarse precisamente por el sinsentido. El padre Islas y su cortejo de Hijas de María serían la personificación del escrúpulo. Lo natural, lo sensato ¿qué mérito encierra? La manifestación inequívoca de la entrega a Dios se daría precisamente en la exageración, en la negación de las tendencias naturales: el sexo, la alegría de vivir, los lazos familiares y de amistad, la curiosidad del mundo, el espíritu emprendedor...

¿Cuál es el resultado? El malestar. Describiéndolo comienza el primer capítulo de la novela. Y lo padecen todos los personajes, incluso acaba padeciéndolo el cura, que parecía un hombre absolutamente de una pieza, aplacados los instintos y obedientes los impulsos a su voluntad centrada en el bien. El malestar devora sobre todo al padre Islas. Gabriel, desde lejos, puede por fin darle nombre y en cierto modo procesarlo. Damián desde la cárcel acusa al cura de este aire imposible de respirar, causante de su desgracia. María, porque no se resigna, porque se rebela cada vez más abiertamente contra él, puede llegar a conocer su entraña. Y el padre Reyes llega a la convicción de que el padre Islas ha creado "un pantano de angustias, propicio al desarrollo de todos los morbos, concupiscencias e hipocresías" (220). Y sin embargo no ha sido el padre Islas. El ha llevado hasta el fin la lógica del sistema. Su deformación consiste precisamente en haberse entregado en manos del sistema y por eso su caso es la revelación de la tendencia oculta en esta religión religión de la ley: la heteronomía consecuente y consentida es un verdadero ídolo que se alimenta de la sustancia humana hasta despojar al hombre de su humanidad.

De este modo el cura, que instaura el régimen de cristiandad con el sano empeño de lograr la salvación de los feligreses, contempla al cabo con horror cómo su muralla inexpugnable fue una cárcel de papel que privó de la alegría y de la libertad sin conseguir defender de nada. Su solicitud pastoral, alienada; temor a perder el control social. Pero como su empeño inicial de procurar la salvación continuó siendo el motivo fundamental, más amado que su propia obra, pudo abrirse a la interrogación que planteaba su tiempo: "¿Por qué no ha de ser la revolución el instrumento de que se sirva la Providencia para realizar el ideal de justicia y pureza, inútilmente perseguido por este decrépito cura?"

AUN SEGUIMOS AL FILO DEL AGUA

Creemos que el planteamiento de *Al filo del agua* resulta aún vigente. No sólo que no esté resuelto en la práctica. Ni en teoría ha superado la institución eclesiástica ese estadio del malestar inconsciente, necesariamente concomitante al régimen de cristiandad. Aún seguimos al filo del agua. El edificio se desmorona, pero aún nos negamos tercamente a plantear la crisis interna y achacamos el mal al mundo o al poco fervor en ser lo que somos.

Esta novela plantearía que no hay término medio entre la cristiandad represiva y el riesgo de la liberación. Hasta hoy no hemos aceptado el riesgo de la historia que es mayor que uno y que ninguna institución puede controlar. Esta novela demostraría, diríamos *more geometrico*, que, aun en la mejor de las hipótesis, la cristiandad implica, en cuanto a la forma, forzar la libertad de decisión, y, en cuanto al contenido, mutilar el evangelio al omitir la denuncia profética al *status* injusto y la lucha por la justicia.

En definitiva *Al filo del agua* acabaría con el reconocimiento de la desposesión radical y con la entrega a la historia para conquistar la humanidad.

2. ENTRE LA ALIENACION Y LA COMPLICIDAD

Miguel Angel Asturias: "El Señor Presidente"

EL TEMA

El tema de *El Señor Presidente* (1946) es la dictadura y su lógica absorbente, destructora de solidaridades, conciencias y esperanzas. En este horizonte surge un acontecimiento: aparece el amor, el amor humano de un hombre y una mujer. El hombre es el favorito del tirano; la mujer, la hija del general en desgracia. Se instaura el conflicto. No el conflicto entre las posiciones políticas de ambos sino la tensión entre favorito y amante, entre hija del general y amante. Como el hombre y la mujer se entregan cada vez más al amor, se resienten sus roles sociales: el favorito cae en desgracia y la hija es utilizada sutilmente contra el general opositor. Al triunfar el amor, triunfa la muerte. El tirano queda derrotado: no pudo doblegar dos conciencias. Elimina a dos opositores: se queda más solo. Pero el amante muere: es el precio del amor.

LA RELIGION

La situación que presenta la novela de Asturias es verdaderamente infernal. Y el acontecimiento que surge en ella es la lucha del amor por realizarse en este mundo del Mal. El tema que plantea la novela es, pues, la entraña demoníaca de un sistema de dominación llevado hasta sus últimas consecuencias y la pregunta, en él, por la esperanza. El tema por su radicalidad entra en la esfera de lo religioso: ¿Es fuerte la pasión como el infierno? ¿Es cierto —como afirma la Escritura (Cant. 8, 6-7)— que las aguas torrenciales no podrán apagar esta llamarada divina?

En la novela aparecen personajes populares a quienes la práctica del cristianismo sirve para vivir con dignidad y sentido. Son manifestaciones de devoción cordiales y simples que ayudan a sobrenadar en ese piélago de pestilencia y brutalidad y que incluso en el fondo del abismo sirven para mantener, por el diálogo trascendente, la conciencia personal. Serían los casos de La Masacuata, Niña Fedina y otros personajes secundarios.

Habría, sin embargo, otros personajes, piezas de la máquina infernal de la dictadura o por lo menos silenciosamente aquiescentes, y per-

tenecientes en todo caso a las clases dominantes. Para ellos la práctica religiosa sería algo desligado de la situación y de la vida, perteneciente a otro mundo. Una instancia, sin embargo, que les sirve para acallar la conciencia. Tales serían el Auditor de Guerra, los tíos de Camila y otros.

LA INSTITUCION ECLESIASTICA

¿Qué papel desempeña en esta situación la institución eclesiástica? Aparentemente ninguno; su figuración es muy secundaria tanto en la situación como en el acontecimiento. Desde luego que no son protagonistas sino convidados de piedra. Pero su presencia es necesaria. Aparecen tres modos de presencia: La del canónigo y el curita cortesano —tal vez la misma persona—, la del arzobispo, la del cura de almas.

El primero aparece en una fiesta de palacio junto al señor presidente: "Su Excelencia conversaba con un canónigo, doctor Irrefragable" (227). "El canónigo, mientras tanto, saludaba con los versos de Garcilaso la aparición de una beldad" (228). Esta beldad es Camila, la protagonista, que aparece con el favorito ya tambaleante. Mucho después, desaprecido el amante, Camila emprende su búsqueda desesperada. "Le aconsejaron que se valiera de aquel curita que parecía tener ranas, no almorranas, varón de mucha vara alta" (257). Este modo de presencia sería el de la conchupancia y el contubernio. El cortesano reina con el tirano a cambio de venderle el alma.

El segundo sería el del arzobispo. Un policía asesina en la escalinata del palacio episcopal a un demente. "Y nadie vio nada, pero en una de las ventanas del Palacio Arzobispal, los ojos de un santo ayudaban a bien morir al infortunado y en el momento en que su cuerpo rodaba por las gradas, su mano con esposa de amatista, le absolvía abriéndole el Reino de Dios" (48). Al oír el estrépito todos se habían encerrado para no ser testigos-cómplices. Y nadie vio nada. El arzobispo desde luego no vio el asesinato —él no era un ciudadano de este mundo, sino un ciudadano del reino de los cielos—, él vio a un infortunado moribundo que en ese instante solemne decidía su destino eterno. Su solicitud pastoral le impulsó a intervenir para ayudarlo a bien morir. Y le dio la absolución. Como vemos, en una misma escena se desarrollan dos acciones paralelas que corresponden a dos mundos, las acciones no se encuentran, cada uno hace lo suyo.

Ahora bien, no puede negarse una cierta complementariedad en ambos trabajos: el policía asesino despacha al hombre de este mundo y el obispo santo lo lleva al cielo. En realidad el obispo ¿a quién da la absolución? La respuesta es terrible: a ambos. A uno "espiritualmente" y al otro socialmente. Esa es la terrible transacción: no condena al asesino a cambio de tener la posibilidad de atender espiritualmente a los asesinados.

El tercer modo de presencia es el del cura de almas. Camila se está muriendo en su escondite y llaman al cura para que la confiese. "El cura vino a raja sotanas. Por menos corren otros. '¿Qué puede valer en el mundo más que un alma?' " (158). Sigue la confesión, que versa sobre cosas triviales, confesor y penitente completamente ajenos a lo que se está ventilando. El peligro de muerte, toda la situación política, todo el mundo de las relaciones sociales, totalmente externo y desvinculado de

este mundo de las conciencias con sus reglamentaciones infantiles, con su extraviado pero sincero deseo de bien. Acabada la confesión "el cura se marchó sin hacer ruido; se detuvo en la puerta a encender un cigarrillo de tuza y a recogerse la sotana, que en la calle era ley que la llevasen oculta bajo la capa. Parecía un hombre de ceniza dulce. Andaba en lenguas que una muerta lo llamó para que la confesara" (160).

Mientras tanto al favorito "los latines de la absolución (...) le hicieron concebir —la gracia llega por ocultos caminos— el propósito de salvar a un hombre que estaba en gravísimo peligro de muerte" (159-60). Y en efecto, salvará a un militar que será luego el que le encarcele.

La actitud del cura sería la justificación de la actitud del arzobispo. El se calla porque haciéndolo, curas como éste pueden seguir haciendo todo ese bien oculto que hacen. Si el obispo hablara, todo eso sería imposible. Y el cura, lleno de celo, viene y va, ajeno en absoluto a las acechanzas de este mundo, atento sólo al negocio más importante, la salvación de las almas. Entra y sale por las situaciones humanas como un rayo de sol pasa por un cristal, inmodificados, impávidos ambos. Para el cura esa agilidad es la salvación. Por eso al salir, satisfecho de la obra de Dios, se para a encender el cigarrillo, antes de disponerse al siguiente trabajo. En cambio para el protagonista la acción del cura es una señal, una llamada —es decir un sacramento— para la acción social de amor, de salvación y también de muerte.

Nuevamente nos topamos en esta novela con el régimen de cristiandad. Pero aquí no, como en *Al filo del agua*, en una situación en que la institución eclesiástica impone sus condiciones sino en la situación más común en que el Estado socio impone un contrato verdaderamente leonino. La institución lo acepta para conservar al menos el mínimo, los sacramentos. Sería un mal menor. Porque en este esquema el mínimo salvable a toda costa no es el evangelio, la buena nueva, la palabra de liberación sino los sacramentos... y desde luego la institución que los administra.

Por este mínimo se tolera con paciencia sufrida al canónigo pecador. Y hasta probablemente se le pida que aprovechando su influencia consiga algo para la institución.

3. LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO TRANSACCION

Augusto Roa Bastos: "Hijo de Hombre"

Hijo de hombre, a través de nueve episodios enlazados, es la representación sagrada de la historia del Paraguay, a la vez que el intento crítico de esclarecerla.

No es una novela tradicional. En primer lugar cada uno de los nueve capítulos tiene unidad temática y consistencia propia y en rigor pdría valer como una unidad autónoma. Sin embargo poco a poco se establecen correspondencias cada vez más numerosas y constantes hasta perfilar una verdadera figura. Comenzaremos, pues, resumiendo la trama, seguidamente caracterizaremos el género novelístico, después nos ocuparemos del narrador ya que a su través se nos filtra la historia y finalizaremos tratando de ésta y de su sentido. Entonces estaremos en condiciones para centrarnos en el capítulo primero, sin perder de vista la complejidad de la novela de que forma parte como inicio y clave de interpretación.

Hemos seguido este camino prolijo para fijar con precisión el significado del texto y poder entablar desde bases firmes en la segunda parte nuestro diálogo con la crítica.

EL ARGUMENTO

I *Hijo de Hombre.*— Miguel Vera, alcalde de Itapé (hoy del narrador) cuenta la historia de Macario Francia que cuenta la historia de Gaspar Mora, mito que explica el rito del Viernes Santo del Cristo del cerrito que ha valido a los itapeños el mote de fanáticos y herejes.

El hoy en que escribe Vera es de agitación, el rito también es de rebelión y la leyenda de Gaspar es de solidaridad con los más pequeños y capacidad creadora de vida y cultura.

La enseñanza es que el hombre debe trascender en los demás; esta práctica solidaria, entendida de un modo sagrado e insobornable, resulta subversiva.

II *Madera y carne.*— Un gringo es arrojado del tren de Sapukai acusado de pretender robarse un niñito. Tras un paso fugaz por la cárcel, se queda en el pueblo, encerrado siempre en su mutismo. Un día salva a la hija del sepulturero de apendicitis. Tras ésta, siguen muchas curaciones. Nada pide a cambio de ellas, vive en pobreza, ayuda a los pobres y alivia especialmente a los leprosos que constituyen una leprosería. Acude gente de otras partes y es la sombra tutelar del pueblo. El inesperado descubrimiento de unas monedas de oro se convierte en una sed compulsiva que trastorna su vida hasta que desaparece tras poseer salvajemente a la hija del sepulturero.

El doctor extranjero, a pesar de su locura final, vive en el recuerdo del pueblo: queda la leprosería que atiende la sepulturera, y su perrito que se pasea evocándolo. Al darse a los demás, el doctor se hizo un río que desembocaba en otros, hasta que la avaricia lo cegó.

III *Estaciones.*— El narrador Miguel Vera viaja en tren de Itapé a la Asunción para ingresar en la Escuela Militar. Acompaña a una lavandera que va a la capital a que le curen el bebito enfermo y a visitar a su marido preso. El narrador experimenta el viaje como un cambio de piel; los zapatos que tan difícilmente logra calzar simbolizarían oscuramente la ciudad que somete a su vida rebelde de campesino. Los viajeros componen un corte transversal de la sociedad paraguaya: los profesionales que regresan del destierro, el estanciero gobiernista, el artista reducido al último grado de postración, tipos populares, vendedores ambulantes... En Sapukai tienen que hacer noche en la misma vía, interrumpida por un cráter enorme que aún no acaban de rellenar: Es que allí dinamitó el gobierno el tren de los rebeldes. Esa noche, desvelado y ansioso, diluída la vergüenza en la oscuridad, sorbió los pechos de la lavandera. Al ir a beber a una fuente, la ciudad se le personifica en una mujer de piedra que come palomas.

IV *Exodo.*— Casiano Jara, líder agrario de Sapukai, sobreviviente del desastre, se escapa a los yerbales de Taucurú-Pukú, explotación de yerba mate propiedad de un yanki. Cae en la tentación de aceptar y gastar el adelanto, que ya no podrá redimir. El trabajo embrutecedor, la pésima alimentación y las fiebres siegan la vida de los condenados, bajo la vigilancia cruel del capataz y los capangas. Casiano escapa en un éxo-

do alucinante con su mujer y su hijo recién nacido. Se instala en Sapukai en un vagón de los de la explosión, abandonado, con el que sigue huyendo.

Se trata siempre de buscar un hogar, una tierra de libertad y justicia. Se trata de no abdicar. Vivir se convierte en la obsesión de abrirse camino en el infierno, aunque la tierra prometida ni siquiera se vislumbre.

V *Hogar*.— El teniente Vera está en Sapukai confinado por su participación en una conspiración militar. El hijo de Casiano, Cristóbal Jara, va a buscarle y lo conduce silencioso hasta el mítico vagón convertido —historizado el mito— en guarida de montoneros. Le pide que sea su instructor militar. En el camino Vera revive el viaje fantasmal del vagón y accede a su sentido: mantener viva la esperanza en el pueblo, crear complicidad, mantener el recuerdo de la rebelión derrotada pero no vencida. Vera acepta la propuesta.

VI *Fiesta*.— Con la complicidad de todos y la colaboración de la sepulturera María Regalada, Cristóbal Jara se escapa del cerco militar. El teniente Vera, borracho, los había delatado. En el calabozo Vera intenta en vano desdecirse. Aparece como un hombre dividido. El pueblo se solidariza con los montoneros detenidos forzando al ejército a abrir el vagón para darles de comer y beber. Incluso los leprosos ayudan a Cristóbal a escapar en un baile fantasmal.

VII *Destinados*.— Diario del teniente Vera. Empieza en el penal donde se encuentra confinado al negarse a completar e incluso a reconocer su denuncia. Delator para unos y cómplice para otros; dividido, desengañado, fuera de juego y por eso aislado e incluso sordamente zaherido. El diario anota sucesos y sensaciones desganada, desapegadamente. Su insolidaridad contribuye por omisión a la muerte de un compañero. Reconoce ésta y las otras culpas pasadas, pero, desdoblado, no las asume. Se vive la tensión de la guerra inminente, Vera anota las discusiones en las que traslucen los intereses transnacionales que mueven la contienda. Estalla la guerra y son movilizados. Ya en la base de Isla Po'í ve pasar a Cristóbal Jara y a los otros montoneros sobrevivientes, convertidos en responsables de un convoy aguatero, pieza maestra en esa guerra de la sed. Vera es destinado a la toma de Boquerón, una de las batallas claves de la guerra del Chaco. Tras diversos incidentes va con su batallón a cubrir una línea de retaguardia, se pierden y empiezan a morir de sed. Al fin alucinado cree ver un camión fantasma que avanza hacia él, y dispara contra él su ametralladora.

VIII *Misión*.— La guerra del Chaco. La base de Isla Po'í con su agua preciosa. Depósitos, hospital, oficinas, cuarteles, el comando. Convulsión febril para alimentar y dirigir la guerra. El convoy aguatero con los ex-montoneros de Sapukai. Una misión especial tras las líneas enemigas. Cristóbal Jara será el elegido para traspasarlas con su camión para abastecer a un batallón aislado. Parte el convoy por la salvaje llanura acosado por la aviación enemiga. Tras muchas incidencias avistan la línea de fuego. Cristóbal se separa y sigue adelante. Lo asaltarán los soldados sedientos, se quedará sin gomas, pero palmo a palmo avanzará hasta el cañadón, hasta que al entrar en él una ráfaga de ametralladora le siega la vida.

IX *Ex combatientes*.— Regresa a Itapé Crisanto Villalba, sargento

heroico que no abandonó la primera línea en los tres años que duró la guerra. Ahí están ya los demás, varios de ellos mutilados; está también como alcalde el teniente Vera. No saben cómo decirle a Crisanto que se le fue la mujer, que antes había sido, alguien dice que a la fuerza, barragana del jefe político, vengado ya bárbaramente por los hermanos de otra agraviada. Descubren que es un hombre quemado. Una sombra cuyo espíritu quedó atrapado por la guerra que se fue. Vive humildemente orgulloso con tres condecoraciones que le puso el ministro, que son en realidad una burla de sus compañeros. Intentó en vano reengancharse, por fin lo metieron en el tren y aquí está. Los compañeros lo animan, quieren retenerle, se comprometen a ayudarlo. El marcha con el hijo a su tierrita y al llegar a ella vuela la casa con doce bombas que se trajo de la guerra.

El ambiente del pueblo es de extrema desilusión, de protesta, incluso de organización laboral, política y militar revolucionaria.

EL TEMA

En la obra surgen héroes epónimos, hechos paradigmáticos, objetos míticos. Pero se trata de la gesta del pueblo, de la plebe; no de la etnia o nación y menos aún de la clase dominante. Por ese motivo la epopeya es por una parte muy enraizada pero nada localista ni orgullosa sino verdaderamente universal, pero por otra parte la gesta es constantemente tronchada por los opresores, de ahí que aparezca siempre envuelta por la tragedia e incluso que alcance en ésta su consumación. De ahí también que el centro de gravedad no esté en el pasado, ya que no se trata de legitimar una posición adquirida, sino en el futuro, ya que lo que intenta es fundar una esperanza: como memoria subversiva templar al pueblo para que prosiga su lucha secular por la liberación.

Se trata. pues, de la intrahistoria del Paraguay y del intento crítico por esclarecerla.

Este segundo aspecto aparece como propósito expreso del narrador. El teniente Vera —primero en el confinamiento, luego en la campaña del Chaco y finalmente desde la alcaldía de su pueblo natal— se pregunta si existe una salida. Lo que ve muy claro es el problema. El narrador lo formula repetidamente en términos cristológicos: la crucifixión del hombre por el hombre. Esta expresión de ningún modo debe entenderse como una violencia indiscriminada, generalizada sino, conforme a su paradigma evangélico, como la opresión de los de arriba, de los que mandan, de los ricos. El crucificado es el pueblo. Pero es sobre todo el hombre del pueblo que se mete a redentor. Contra ése se ensaña el opresor. El que se rebela solidariamente, ése es por antonomasia el hijo de hombre. La novela pregunta si su sacrificio es inútil, si conduce a alguna parte esa marcha de relevos que se pretende huída del infierno y luchar de liberación.

EL NARRADOR

El narrador es un hombre dual. En la niñez fue un discípulo fervoroso y fiel de esos símbolos solidarios de redención popular. Pero

también en la niñez fue tentado por otro símbolo: el brillo del uniforme militar; y partió a la capital para inscribirse en la Escuela Militar. En el camino se cruzó con un hombre cuya historia presagiaría la suya: un doctor ruso; ejerciendo la medicina generosa y creativamente salvó muchas vidas y levantó la esperanza del pueblo, hasta que desapareció enloquecido por el brillo de unas monedas de oro.

El narrador, ya oficial de planta en la Escuela Militar, se compromete con una conspiración, es confinado en un pueblo y allí actúa de instructor de unos montoneros. Pero todo esto lo lleva a cabo solicitado, por no poderse quedar al margen. Este desdoblamiento cambia de inflexión cuando en una borrachera denuncia a los revolucionarios. Sin embargo ya en sus cabales no quiere ni reconocer su delación ni completar la denuncia. Queda como símbolo su imagen en el calabozo rota entre el sol y la sombra. Es confinado a una isla donde la conciencia de su historia lo sume en la soledad. Adviene la guerra y es movilizado al Chaco. La dualidad de actor y espectador acaba plasmándose como distancia física del campamento de operaciones —se pierde con su batallón— y como ensimismamiento suicida —alucinado mata a quien le viene a salvar—. Acabada la guerra y convertido en alcalde del pueblo se aisla absolutamente y se dedica a revivir el tiempo pasado en busca de un sentido. Acaba en un suicidio indirecto.

Pero él, que caminó de la solidaridad al aislamiento hasta la más estéril de las muertes, dejó sin embargo el libro como tributo a lo que no pudo ser, como admiración a los que habían seguido hasta el fin el camino solidario, a la vez que como expiación de su culpa. El libro, incluso con los defectos de su narrador —cierto romanticismo melodramático, efectista y mixtificador— es en sí un acto de solidaridad que lo reintegra simbólicamente. Sin embargo también es un libro dual: magnifica al héroe de su infancia cuyo ejemplo no siguió (Gaspar Mora) y al héroe de su madurez a quien traicionó y mató (Cristóbal Jara); sin embargo desde su soledad, a la vez que exalta y se conduele, no puede evitar su duda acerca del éxito de tanto heroísmo, de tantos muertos, de tan obsesivo esfuerzo. Escribe, en parte registrando masoquistamente su fracaso personal, en parte expiando sus malos recuerdos y trascendiendo también como testigo ya que no como actor.

LA HISTORIA

El recuento de la historia pareciera confirmar la trayectoria vital del narrador: un círculo vicioso. Gaspar Mora nace en el éxodo de la Gran Guerra, se convierte en héroe civilizador: trabaja la madera, es músico, enseña su oficio, levanta una escuela, ayuda a los agricultores más pobres a pagar sus deudas y expresa con su arte esta vida compartida; pero enferma de lepra y muere de sed olvidado de los suyos encerrados en su miedo a causa del cometa. Deja a un Cristo tallado como el símbolo de su vida. Haciéndose cargo de él surge su tío, Macario Francia. No es aceptado por la Iglesia el valor religioso de ese símbolo cristiano de solidaridad. Macario lo sostiene y agrupa al pueblo. La Iglesia tiene que ceder, pero reinterpretándolo: es el símbolo de Dios encarnado no de la pascua del hombre. El símbolo es asimilado. Esto ocurre en Itapé. Sus hombres van a la guerra del Chaco, en ella se portan

heroicamente. Pero al regresar encuentran con que nada ha cambiado sino para empeorar. De nuevo se encrespa el reniego.

En Sapukai Casiano Jara fue cabecilla de la rebelión de las olerías. Estuvo en el convoy insurgente que se disponía a tomar por sorpresa la capital. El telegrafista los denunció y el gobierno mandó contra ellos una máquina cargada de dinamita. Casiano fue de los pocos sobrevivientes del convoy dinamitado y de la represión posterior. Se enroló con su mujer en los yerbales de la Industrial Paraguaya, creyendo liberarse. Intentó fugarse para que su mujer no fuera prostituída y su hijo no viese la luz en ese infierno. Descubierto y puesto en el cepo, logró sin embargo huir al segundo intento. Al llegar a Sapukai no se dirigió a su chacra sino a un vagón orillado por la explosión. Establecido en él, dedicó toda su vida a empujar el vagón a la selva. El pueblo intuyó oscuramente el aliento indómito de esta obsesión y lo protegió con su silencio cómplice y con su cooperación clandestina. Años más tarde cuajó el sentido rebelde que latía en esta empresa de apariencia irrazonable: el vagón sirvió de madriguera y cuartel general a una montonera. Pero la víspera de dar el golpe, la montonera fue delatada y los cazaron como a conejos. El hijo de Casiano, Cristóbal Jara, fue el único que consiguió escapar: el pueblo lo protegió con su silencio, los leprosos con su complicidad y la sepulturera con su colaboración.

Al fin los montoneros salen del penal, Cristóbal de su escondite y confluyen con sus perseguidores en el Chaco para defender a la patria. Allí mueren heroicamente en el convoy aguatero. Como el Cristo de Gaspar y el vagón de Casiano, Cristóbal deja un símbolo; el camión que atraviesa la muerte para calmar la sed del pueblo, la sed de un hogar libre en una tierra justa y fraterna. Probablemente el hijo de la sepulturera de Sapukai o el de un heroico sargento de Itapé oirán su reclamo y tomarán su turno. También caerán probablemente.

EL SENTIDO

El recuento de la historia hace pensar, ciertamente, en un círculo vicioso: Gaspar, héroe civilizador y protector del pobre, del huérfano y de la viuda, muere atacado de irremediable mal y olvidado de los suyos. El Cristo que deja como símbolo, manipulado por la Iglesia, acaba perdiendo su poder suscitador y es al fin bárbaramente profanado. El desagravio que organiza el cura es un acto oficial que nada guarda ya de su recuerdo. Sólo una loca envejecida custodia fiel el recuerdo. Casiano Jara se salva de la masacre del convoy rebelde, se salva del yerbal, se adueña de uno de los vagones menos destrozados por la explosión y lo lleva hacia la selva como hogar que busca patria. Pero al fin las tropas del gobierno destruyen rencorosamente ese símbolo de resistencia y rebeldía. Su hijo, Cristóbal, nace huyendo en el yerbal, crece huyendo en el vagón, organiza la rebelión y, denunciado por Vera, sigue huyendo; alistado en la guerra su misión es también llevar agua caminando por tierra de nadie. Al fin lo mata Vera, el traidor a quien venía a salvar.

Son esfuerzos sobrehumanos que acaban en el olvido, en la destrucción y en la muerte. Claro que queda, por ejemplo, la madurez generosa y comprometida de María Regalada, la sepulturera y la actitud alerta y solidaria de su hijo en quien “todo el tiempo recomenzaba

desde el principio" (130). Pero ¿es esto suficiente para tanto dolor como quedó en el camino?

No existe un sentido que, desprendido de estas historias, cristalice en algo así como un discurso razonable. Sólo existe, si es percibido, el sentido inmanente de estas vidas, el discurso de la narración. Sólo recorriéndola se puede responder, quizás, que valía la pena vivir estas vidas. Sólo haciendo este camino se podrá apostar tal vez, por la victoria de esta humanidad en su lucha contra la opresión y la muerte.

La espiral como diseño —estela y proyección— de esta intrahistoria nace así del cruce de dos coordenadas heterogéneas: La una son los hechos de la historia, lo que de ella puede resumirse, su sinopsis; la otra, su materia irreductible. El relato, la anécdota nos habla de un círculo infernal de opresiones, derrotas y muertes; la narración nos habla de una vida vivida, de algo que no merece morir y, asesinado, renace. Del cruce de ambas coordenadas brota una figura concreta: la espiral.

PRIMER EPISODIO: HIJO DE HOMBRE

El primer episodio de la novela, cuyo título da el general a la obra, describe una tradición y narra el acontecimiento que la generó. La tradición es una especie de liturgia que se celebra en el cerro de Itapé el Viernes Santo. La historia gira alrededor de Gaspar Mora.

El rito

Esta es la tradición: "El Cristo estaba siempre en la cumbre del cerrito, clavado en la cruz negra, bajo el redondel de espartillo terrado semejante al toldo de los indios, que lo resguardaba de la intemperie. No necesitaban, pues, representar las estaciones de la crucifixión. Luego del sermón de las Siete Palabras, venía el Descubrimiento. Las manos se tendían crispadas y trémulas hacia el Crucificado. Lo desclavaban a tirones, con una especie de rencorosa impaciencia. El gentío bajaba el cerro con la talla a cuestas ululando roncamente sus cánticos y plegarias. Recorría la media legua de camino hasta la iglesia, pero el Cristo no entraba en ella jamás. Llegaba hasta el atrio solamente. Permanecía un momento, mientras los cánticos arreciaban y se convertían en gritos hostiles y desafiantes. Un rato después las parihuelas giraban sobre el tumulto y el Cristo regresaba al cerro en hombros de la procesión brillando con palidez cadavérica al humeante resplandor de las antorchas y de los faroles encendidos con velas de sebo" (14-15).

Una procesión frenética, netamente popular. La nota llamativa sería ese gesto de reniego frente a la iglesia, ese bronco voltearse al monte sin franquearla. Esa actitud ¿a qué podía deberse?

El mito

La leyenda habla de Gaspar Mora, una vida hermosa, un hombre para los hombres: "Gaspar Mora olía a madera, de tanto haber trabajado con ella. No era tacaño. Sólo dejaba lo suficiente para comprar sus materiales y herramientas. El resto lo repartía entre los que tenían me-

nos que él. Levantaba las deudas de los agricultores a los que el fuego, el granizo o las langostas habían inutilizado sus plantíos. Compraba ropas y bastimentos para las viudas y los huérfanos" (20). "Al oscurecer se ponía a tocar la guitarra que estaba fabricando, para probar el sonido, la salud del instrumento" (20). "En aquel tiempo todas las mujeres estarían enamoradas del músico, o de lo que él representaba para ellas" (21). "Gaspar murió virgen" (21).

Un día desapareció sin dejar rastro. Lo buscaron en vano. La gente quedó triste por su ausencia. Un día un hachero vino con la noticia: había escuchado una música inefable, fue siguiendo el rastro y desembocó en presencia del músico. Estaba leproso. No podía decir el sitio, Gaspar quería estar solo. Pero una antigua prostituta dio con el lugar y le llevaba comida. Siguiéndola, lo encontraron y quisieron traerlo al pueblo para curarlo. "Yo ya estoy muerto —contestó lentamente—". Y añadió: "Es bueno saber por lo menos que uno no acaba, que se continúa en otra vida, en otra cosa". Y ante la pregunta por su dolor, "sí, sufro. Pero no por esto... —se echó una mirada hasta los pies—. Sufro porque tengo que estar solo, por lo poco que hice cuando podía por mis semejantes" (24).

Regresaron muchas veces y escuchaban desde lejos la música. Luego fue lo del cometa; el pánico del año diez. La gente entonces se olvidó del músico. Cuando regresaron ya no había música. Lo enterraron. Se dirigieron a la choza para quemarla y recoger la guitarra. Por la puerta entreabierta atisbaron la silueta de un hombre desnudo adosado al tapial. Llamaron, gritaron; el hombre seguía con la cabeza gacha y los brazos abiertos. Al fin, furiosos de miedo, irrumpieron en el rancho. "Vieron que era un Cristo de madera, del tamaño de un hombre. / Gaspar no quería estar solo" (26). "Allí estaba el manso camarada. / Le sobrevivía apaciblemente" (27). "¡Es su hijo! Lo dejó en su reemplazo" (27). Y lo bajaron al pueblo. Al pasar por el cerro de Itapé, se desató la lluvia. El Cristo chispeaba como electrizado. La iglesia estaba cerrada. Esperaron en el atrio hasta el domingo que llegó el cura.

El cura se opuso a la entrada de la imagen en el templo: "—Es la obra de un lazariento —dijo el cura—. Hay el peligro del contagio. La Casa de Dios debe estar siempre limpia. Es el lugar de la salud" (28). Sus palabras encontraban resistencia. Continuó: "Piensen bien quién talló esta imagen... ¡Un hereje, un hombre que jamás pisó la iglesia, un hombre impuro que murió como murió porque. . .!" (28). Un viejo mendigo lo atajó: "¡Fue un hombre justo y bueno! —insistió Macario—. Hizo su trabajo. Ayudó a la gente. Todo lo que hizo tenía fundamento. En todas partes hay huellas de sus manos, de su alma limpia, de su corazón limpio... Donde suene un arpa, una guitarra, un violín lo seguiremos oyendo. Esto fue lo último que hizo... —dijo señalando al Cristo— . Lo trajimos del monte, como si lo hubiéramos traído a él mismo. No está emponzoñado por el mal. La lluvia lo lavó y purificó cuando lo traíamos. ¡Y mírenlo! Habla por su boca de madera... Dice cosas que tenemos que oír..." (29). Ante esta inopinada respuesta el cura se enfureció. La multitud se dividió en dos bandos, relucieron machetes y puñales. El cura entonces propuso una tregua: "A lo mejor el Cristo tallado por Gaspar Mora merece entrar en la iglesia... Quién sabe si en la hora de su muerte no se arrepintió de sus pecados y Dios le perdo-

nó... Yo no me opondré a que la imagen tenga un lugar allí dentro. Pero hay que hacer las cosas bien. Primero hay que bendecirla... hay que consagrarla. Este es un asunto muy delicado. Déjenme consultar a la Curia, y entonces se resolverá del modo que más convenga a los intereses de la santa religión... ¿No es esto lo justo?" (30).

Sin embargo dio instrucciones al sacristán para que quemara la imagen. "Irás a ver en mi nombre al sargento de la jefatura. El te dará ayuda" (31). Fueron a quemarla, pero la multitud la defendió. La sacaron del atrio y la colocaron en la cumbre del cerro. "Los disturbios que el Cristo había provocado y que seguramente seguiría provocando, probablemente fueron la razón que movió a la Curia a ceder autorizando la bendición de la imagen" (33). Vino el padre Maíz, famoso predicador, y conmovió a la muchedumbre: "No le costó convencer a los itapeños de que el Hijo de Dios en su infinita humildad había permitido que su imagen naciera de las manos de un leproso, como dos mil años antes quiso nacer en un pesebre" (33).

La lucha de las interpretaciones

Esta es la leyenda. ¿Cuál sería su sentido? La vida de Gaspar Mora tiene para el pueblo un valor religioso. Fue una vida fecunda, dejó una estela de bien y marcó un camino de esperanza.

Un Cristo fue precisamente el símbolo que Gaspar Mora quiso dejar de sí. Un Cristo fue su legado porque fue obra de sus manos, porque nació de sí. Pero quien nació fue precisamente una imagen de Jesús: era otra persona, "el manso camarada". No un espejo de su soledad sino una verdadera compañía. Claro que tenía mucho del músico; era Jesús según Gaspar Mora. El único Cristo simboliza a ambos. Este sería el misterio que intuía el pueblo: Gaspar Mora como Cristo y también Cristo hablando a través de la obra de Gaspar Mora.

Que sería en realidad el misterio cristiano: Cristo resucitado se ha ido, pero se aparece. Aparece en los hombres que siguen su camino, que tienen su espíritu. Ellos serían el sacramento de Cristo. Lo demás sería adorar a un ídolo muerto. No hay acceso a Jesús sin mediación histórica. Y hombres como Gaspar son la mediación, con toda la ambigua densidad que tiene la historia: otros Cristos, sus hermanos.

Sin embargo la institución no piensa así. Ella se ha constituído en mediación de Cristo; ella, una institución sagrada, no la señal y la expresión de la actividad religiosa del pueblo sino la que da al pueblo lo que Dios le ha concedido a ella para que lo administre. La actividad religiosa estaría en la institución: el pueblo sería la Iglesia discente, la que recibe de la institución el alimento de la palabra y de la vida eterna. Por eso un hombre se mide por la participación en la institución. Gaspar Mora, "un hombre que jamás pisó la iglesia", sería por eso un hombre impuro, él no podría engendrar a un verdadero Cristo. En cambio el pueblo responde aludiendo a sus obras, a su vida de bien. La institución no puede tolerar este criterio, que es un principio de libertad. Y por eso deja de razonar y amenaza: "¡La hizo un hereje! ¡Nos va a traer el castigo de Dios!" (29).

La tensión entre el pueblo y la institución tiende a ser resuelta por la institución apoyándose en el poder establecido y reprimiendo al pueblo. Pero esta represión no puede extremarse: la institución se quedaría sin clientes y el Estado sin el principio de orden que supone la religión controlada.

Por eso viene la transacción. La institución reconoce la legitimidad de la actividad religiosa del pueblo por temor a los disturbios. Para no perder el control, legitima el hecho consumado. Pero siempre inscribiéndolo en sus principios: "del modo que más convenga a los intereses de la santa religión".

Ahora bien, la transacción en este caso es real. La institución impone que es un acto de la humildad de Cristo nacer precisamente de un leproso, frente a la interpretación del pueblo que considera a Gaspar como un hombre justo y bueno. Pero frente a la teoría de la institución de que es un falso Cristo, una idolatría, se impone la interpretación del pueblo: es su verdadera imagen. Este intercambio auténtico es el que configura la llamada religiosidad popular. Hay sin duda una domesticación: la actividad del pueblo es utilizada en contra de él como principio de orden. Pero hay también una auténtica representación de lo mejor de sus vidas y sus anhelos, de la estela de su caminar, de los rasgos de sus Cristos.

Queda la liturgia del Viernes Santo. Su repulsa al templo rescata oscuramente el carácter subversivo de la muerte de Jesús. Su negativa a integrarse mantiene patente la división social, que el templo encubre. De este modo el Cristo leproso de Gaspar Mora permanece como símbolo de la intrahistoria paraguaya. Sin embargo, al aceptarlo la institución, el rito tiende a ser asimilado: no se trataría tanto de un desafío cuanto de una variante local de su liturgia. De este modo el rito perdería mucho de su capacidad de simbolizar la historia del pueblo. Aunque al permanecer el rito permanecería también mucho de su poder suscitador. Sería un símbolo ambiguo: no se trataría ya de la religión del pueblo; tampoco de la religión oficial de la institución eclesiástica. Se habría operado una transacción: la religiosidad popular.

Sin embargo la religión del pueblo seguiría operando. El narrador ve al Cristo leproso encarnado en Cristos vivos, redentores mortales e incorruptibles. Cristóbal Jara sería el prototipo. El, revolucionario integral, sería por antonomasia el portador de Cristo.

4. UNA ENERGIA EXTRAVIADA

Juan Carlos Onetti: "Juntacadáveres"

LA PARADOJA COMO DESENMASCARAMIENTO

La anécdota de *Juntacadáveres* (1964) carece de importancia. Se trata de la ciudad onettiana de Santa María. En el primer capítulo vie-

nen tres mujeres para fundar un prostíbulo; en el penúltimo se van. Pero el prostíbulo será el mecanismo que sacará a la luz la sustancia escondida de la ciudad.

Así imagina Onetti la ciudad de su creación: "una candorosa construcción de cubos blancos y conos verdes, transcurrida por insectos tardos e incansables"; veo, dice, su equilibrio; "entiendo, por su casi invariable reiteración, los móviles que determinan la inquietud de los insectos; pero no puede descubrir un sentido indudable para todo esto y me asombro, me aburro, me desanimo" (157). Esta es "Santa María, baluarte de las más puras tradiciones, y Santa María, audaz abanderada del progreso" (174-5). Santa María, una ciudad, un tópico; una nación sin estrechez y sin mito, municipal y hedonista, la Suiza de América, entonces. Y Onetti, desde los años cuarenta, su incansable, solitario y desganado develador: "En este país no se puede hacer nada. Todo está sucio y gastado. Pero tal vez nos equivoquemos al resolver qué es lo importante y qué no" (211). La democracia, la instrucción pública y el progreso; en definitiva "un pequeño país en broma. (...) donde cada uno cree en su papel y lo juega sin gracia" (28).

Y en esta tarde, previsible ciudad de provincia, un día, por una transacción entre el concejal radical y los conservadores, se aprueba el proyecto del prostíbulo tanto tiempo engavetado. Va a comenzar un juego. La ciudad juega la carta de la normalidad, la moralidad será la cara del orden. "Queremos novios castos y maridos sanos" (228) dirá la pancarta en el momento más álgido. Las prostitutas juegan la carta del desprecio. Los lunes tenían su día libre y subían a la ciudad. "Avanzaban hacia la semanal humillación porque ésta contenía el gozo de sentirse vivas e importantés, el don, desconocido hasta entonces, de provocar sin palabras, sin miradas, una condenación colectiva" (76). Díaz Grey, el médico es el intermediario, y la trama como testigo, como narrador, es su forma de existencia. Marcos, el sobrino del cura, el rico lleno de vigor y sin proyecto, fracasado en su falansterio por su incapacidad burguesa para una aventura real, "piensa que la guerra santa contra el prostíbulo puede justificarlo, puede hacerle sentir que está completamente vivo" (84). Jorge, un adolescente de 16 ó 17 años, hijo del dueño del periódico El Liberal, apoya discretamente el prostíbulo porque está harto de la baba que segrega la ciudad. Para Juntacadáveres, propietario del prostíbulo, ésa es la obra de su vida, su realización personal, su acto, diríamos su trascendencia. De este modo Junta se constituye en la antítesis de Santa María: Una acción oscura y al parecer ruin, pero una humilde y verdadera realización humana, frente a una sociedad que se decreta autosuficiente, razonable y feliz. Onetti ha escogido bien su paradoja ¿cuál es el prostíbulo? ¿Qué es lo pecaminoso? ¿Cuál es el bien? ¿Qué es lo importante?

Estas serían las etapas del proceso: Al llegar las mujeres, la ciudad cierra las puertas. Sigue un tiempo de nerviosismo y se instala la costumbre. Entonces tiene lugar el sermón del cura. Y a partir de él, los anónimos denunciando a los clientes, la vigilancia armada de la Liga de los Caballeros Católicos, el cierre del templo y la marcha del cura a la Colonia Agrícola y por fin la orden del gobernador, el cierre del prostíbulo y la salida de las mujeres.

La cruzada

¿Cuál sería el papel del cura? El había inspirado y comandado la cruzada contra el prostíbulo. "Empecinado y astuto, el padre Bergner había ganado la corta o larga batalla" (231). En primer lugar él dio la consigna inicial en aquella reunión de la Liga de Decencia: "A cal y canto" (13). Después habría asumido una actitud pasiva. Pero cuando el prostíbulo parecía haber ganado el derecho de ciudadanía tuvo lugar el sermón: "El domingo de Santa Eulalia el cura Bergner estuvo inmóvil un largo rato antes de empezar el sermón, los brazos caídos, erguido con agobio el gran cuerpo atlético, paseando los ojos como si buscara, por los rostros que llenaban la iglesia" (107). Cuando por fin rompió a hablar, el cura recordó la correspondencia generosa del pueblo a sus solicitudes: "Cuando llegué aquí, muchos de vosotros debéis recordarlo, oficiábamos misa en un templo que no era más que un galpón, pedí una iglesia y la tuve; pedí una contribución al Colegio y anualmente estamos enviando muchos miles de pesos al Colegio. Cada vez que pedí, cada cosa que pedí en nombre del Señor, la tuve. Santa María, pobre y pequeña, costea tres becas para tres futuros sacerdotes" (108). Pero de repente se interrumpió, cambió de tono y acabó patéticamente: "desde esta sagrada altura, usurpándola, un pecador habla con pecadores. No soy vuestro sacerdote, no soy el sacerdote de Santa María. Porque el demonio vino hacia nosotros y fue acogido; vosotros lo acogísteis y yo no supe impedirlo" (109).

Entonces se desató la campaña de anónimos. Es cierto que no fue idea del cura, pero las señoritas de la Liga siempre lo tuvieron al tanto. Sin embargo, él fue el que reorganizó a los Caballeros Católicos. El mantuvo en jaque a la población con su actitud desapegada e impasible, que sus fieles "sufrían tal vez más dolorosamente que las palabras de reproche y amenaza" (225). Y cuando el ambiente estuvo saturado, él preparó ese golpe teatral de cerrar en solemne y despaciosa ceremonia las grandes hojas del portón del templo y, tras ponerle candado a la vista de todos, partir a la Colonia Agrícola con sus fieles suizos "puros por definición" (229).

La lucha como ejercicio

Y sin embargo es cierto que el cura no es un pequeñoburgués, ahíto de normalidad, supersticioso del orden y de la profilaxis social. Aun los librepensadores del pueblo reconocen que "es uno de los escasos tipos inteligentes de Santa María" (95). El no cree que la moralidad de su gente esté amenazada por el prostíbulo, porque él no cree en esa moralidad; él ya sabe que esos caballeros honorables de la misa de 11 son "sepulcros blanqueados" (215). Ni menos aún se siente personalmente amenazado. Entonces ¿por qué "la energía enloquecida del cura Bergner"? (141). El no puede compartir ese "sentimiento de pasiva heroicidad, de deber social cumplido" (156) de esos muchachotes sanos y fofos, apostados en su carro con su pistola frente al prostíbulo, porque él no cree en esa sociedad tibia y mezquina. Menos aún podría

compartir el espíritu de los anónimos que "no buscaban vengarse, sino apenas, defenderse de un enemigo que amenaza sus principios y sus proyectos, los futuros personales que les eran comunes" (121), porque él no comulgaba con esos proyectos de burguesía provinciana que despreciaba. Entonces ¿por qué emprendió esa cruzada sin tregua?

Cuando le habla al teniente el cura tiene que emplear grandes abstracciones: "No luchamos contra nadie en particular; luchamos contra el mal" (206). Y en los sermones se refería a la lluvia de fuego, a la estatua de sal y a las orgías ante el becerro de oro, símbolos tremendos; pero ningún elemento analítico porque no lo había, porque analizar hubiera sido renunciar a la fuerza. "Esta no es una lucha política" (207), y en su intención no lo era, aunque sí en sus resultados. ¿Por qué entonces esa ceguera deliberada? Porque en el fondo él era también —como Marcos, como Juntacadáveres— una energía desalquilada. En el prostíbulo había sentido la ocasión de "enfrentarse y luchar con una expresión del mal que tuviera una estatura y una fuerza dignas de sus nunca usadas posibilidades" (159), que sería también poner en ese trance de crecerse a su pueblo.

En realidad, despojado de toda retórica, éste sería el verdadero juego. Dice Marcos, como pudiera decir su tío: "no se me antoja que haya un prostíbulo en Santa María" (202). Y Junta responde con la misma desnudez: "Después de todo, si bien se mira, se trata de un antojo contra otro" (203). Queda flotando sobre la novela, sobre el país, la terrible incertidumbre: "Tal vez nos equivoquemos al resolver qué es lo importante y qué no". Lo que se denuncia en la novelística de Onetti sería esta equivocación fundamental.

Falta de una proposición evangelizadora

Referido a la Iglesia esto significa una acción pastoral vigorosa, pero que soslaya sin saberlo las preguntas fundamentales. Que sin embargo en la novela se las hacen y con toda naturalidad los vencidos. Por ejemplo la regente del prostíbulo: "El cura, con perdón, debe haberse vuelto loco. Ninguno de nosotros le faltó nunca a Dios". Y comenta uno de los presentes: "No hay razón verdadera para dudarlo" (232). Es decir el mal, de que hablaba el cura y las señoritas y señoritos, sería una mancha social no propiamente un pecado. Y frente a la noción farisaica del mal como contaminación, es precisamente el mismísimo Juntacadáveres el que expone con auténtica penetración la noción cristiana del pecado: "Junta había llegado a descubrir que lo que hace pecaminoso al pecado es su inutilidad, aquella perniciosa manía de bastarse a sí mismo, de no derivar; su falta de necesidad de trascender y depositar en el mundo, visibles para los demás, palpables, cosas, cifras, satisfacciones que puedan ser compartidas" (139).

Tal vez la Iglesia Latinoamericana en los años 50 y 60 no haya pecado de amor al orden por flojera o falta de imaginación; pero tal vez sí se haya dado en ella esa energía extraviada del cura Bergner, un auténtico gigante, pero que al faltarle la trascendencia, el sentido de realidad del Evangelio, ha emprendido tremendas peleas, pero contra un enemigo equivocado. Sin una proposición evangelizadora, se encuentra al fin defendiendo un orden cerrado, oligárquico, que sabe inmoral. No es que se crea en un régimen de cristiandad, pero como

hay energías y falta una proposición histórica, se acaba por reincidir en él. Tal vez la figura de este cura sirva como símbolo de esa Iglesia vigorosa, eficaz, de grandes obras muy visibles pero efímeras y estériles. Tal vez eso pudo intuirse mejor en países como Uruguay, libre —se creía entonces— de graves tensiones. En esa incapacidad de compartir, de trascender al pueblo estaría el pecado, como dice Junta.

IV. LA RUPTURA INSTAURADORA

1. QUE HAS HECHO DE LA FUERZA DE DIOS?

Juan Rulfo: "Pedro Páramo"

EL VIAJE DE JUAN PRECIADO AL MUNDO DE PEDRO PARAMO

El tema de *Pedro Páramo* es Comala, un pueblo muerto. El cacique se coge todas las tierras, domina a los hombres. Y luego lo deja morir. "El asunto comenzó (pensó el padre Rentería) cuando Pedro Páramo, de cosa baja que era, se alzó a mayor" (73). Su padre y sus paisanos lo tenían como inútil, pero asumió su destartalada herencia con voluntad de dominio ilimitado: "la tierra no tiene divisiones" (41) es el lema que entrega a su administrador. Y ante los problemas de límites, dice a su abogado: "La ley de ahora en adelante la vamos a hacer nosotros" (44). Dolores Preciado es su principal acreedor: "La pedirás para mí. Después de todo tiene alguna gracia" (40). Los bienes, mancomunados. Y se queda con su hacienda: "Lo que significa una mujer después de todo" (42). Y así va cayendo todo en su poder: Las tierras como posesión, las mujeres como hembras, los varones como trabajadores suyos. Llega la revolución, se presenta una partida; Pedro Páramo les promete plata, pero lo que les da es otra partida de hombres y un jefe: ellos serán los centinelas de sus intereses. Y cuando lo apremien con plata les incitará a que asalten la ciudad vecina. Pedro Páramo ha tenido muchos hijos pero sólo ha reconocido a uno, que campea por la comarca robando mujeres y atropellando a todos. Entre otros desmanes mata al hermano del cura y viola en la misma casa cural a la hija del difunto. Por fin muere en una cabalgata nocturna, desbocado su caballo. El cacique se quedó como ido: "Al fin dijo: —Estoy comenzando a pagar. Más vale empezar temprano, para terminar pronto" (72).

Pedro Páramo tuvo un gran amor, Susana San Juan. La amó desde niño pero sólo después de haber asesinado a su padre la pudo tener en su casa. Aunque no la pudo poseer. Estaba enferma y ausente. Y si no pudo estrechar su cuerpo, mucho menos aún comulgar con sus sueños: "¿pero cuál era el mundo de Susana San Juan? Esa fue una de las cosas que Pedro Páramo nunca llegó a saber" (99). Al morir Susana repicaron durante muchos días las campanas. Vino mucha gente. Se organizaron fiestas. Se olvidaron del muerto. Pedro Páramo "juró vengarse de Comala: / —Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre— / y así lo hizo" (121). Un pobre del pueblo va a pedirle dinero para enterrar a su

esposa, el cacique se niega y el otro lo mata: "Dio un golpe seco contra la tierra y se fue desmoronando como si fuera un montón de piedras" (129). El asesino era hijo suyo.

Sobre estos materiales, el asunto de la novela es el viaje de Juan Preciado a Comala. El hijo de Dolores y del cacique, el único hijo legítimo de Pedro Páramo, es enviado de la madre moribunda al padre desconocido. Un viaje de autoesclarecimiento. Para Juan Preciado su padre era "esperanza" (7). "Un rencor vivo" (10) lo define sin embargo un arriero que le guía. Lo introduce en el pueblo vacío: "Aquí no vive nadie. / —¿Y Pedro Páramo? / —Pedro páramo murió hace muchos años" (11). El que le introduce es un hijo del cacique, el que lo mató.

Y Juan pasa desde la cotidianidad de la vida a la extraña vida de la muerte, desde lo que parece obvio, elemental y fresco a lo que ha de ser hallado; porque lo que existe como principio de muerte no puede asirse directamente sino por las cicatrices, los deseos incumplidos, las palabras abortadas, es decir, por el mundo letal que engendra: Allí descubre que no es hijo de amor sino del hambre de tierra del padre y del hambre de la madre de ser poseída. Los ecos, las voces, los dolores de lo que no pudo ser, todo lo que no alcanzó a cumplirse lo va asediando, habitando, poseyendo. Hasta que se entrega a la tierra. "Tuve que sorber el mismo aire que salía de mi boca" (61). Ya no queda espacio que no esté poseído por los ecos de otras vidas, no queda allí un lugar para la posibilidad. Juan Preciado es ya sólo una voz, un murmullo como los que lo han matado, algo que se cuenta. No se puede encontrar la vida remontándose a los orígenes. En el principio está la muerte; no el no-ser sino el rencor. El paraíso de la madre es fingido, en realidad es el árido reino del padre.

EL CURA RENTERIA

Pues bien, en este reino yermo de la piedra vivió un cura, el padre Rentería. Pero él no pertenece al pasado irremisible. El no es una mera voz; él es una persona viva que tiene memoria: "El padre Rentería se acordaría muchos años después..." (72). Comienza el capítulo central de su vida, el que pondrá en marcha el mecanismo interno que le impulse por fin fuera de Comala, a la historia. ¿Quién es este padre Rentería? ¿Cuál el sentido de su historia?

Oprimido

Ante todo es uno más, humillado y ofendido. Pobre entre los pobres y oprimido como tantos. Y tal vez más: Por una parte el asesinato de su hermano y la violación de su sobrina; por otra la humillación terrible de recibir la plata de sus enemigos, de tener que vivir de los opresores. Porque los pobres no podían pagar por los sacramentos. ¿Cómo podría pagar por ejemplo María Dyada unas misas gregorianas? Pero Pedro Páramo sí podía pagar por su casamiento: "El padre cura quiere sesenta pesos por pasar por alto de las amonestaciones. Le dije que se le darían a su debido tiempo. El dice que le hace falta componer el altar y que la mesa de su comedor está toda desconchinflada. Le prometí que le mandaríamos una mesa nueva. Dice que usted nunca va a misa. Le prometí que iría. Y desde que murió su abuela ya no le han dado los

diezmos. Le dije que no se preocupara. Está conforme" (43-4). O para lograr la salvación de su hijo: "Puso sobre el reclinatorio un puño de monedas de oro y se levantó: / —Reciba eso como una limosna para su iglesia" (30). Y con eso le compraba a él. Y el padre Rentería sufría la humillación más profunda de haberse acostumbrado a ese trato que abría la esperanza del cielo para Miguel Páramo y la entornaba para Eduvigis Dyada —la que se ahorcó— porque su hermana María no tenía, como Pedro Páramo, plata para pagar misas gregorianas.

Sometimiento y perdón

El cura Rentería, un hombre más de Comala, pisoteado por el cacique y su hijo y envilecido por esa relación social tan injusta, por esa dependencia degradante a la que como los demás ya se ha acostumbrado. Pero sin embargo el padre Rentería es un hombre de corazón, un cristiano que llega hasta el heroísmo de perdonar a su enemigo. Está celebrando la misa con el cuerpo presente de Miguel Páramo. Y le dice: "Has muerto sin perdón y no alcanzarás ninguna gracia (...) Y salió sin dar la bendición final a aquella gente que llenaba la iglesia. / —¡Padre, queremos que nos lo bendiga! / —¡No! —dijo moviendo negativamente la cabeza—. No lo haré. Fue un mal hombre y no entrará al Reino de los Cielos. Dios me tomará a mal que interceda por él" (29). Pero lo bendijo. Pedro Páramo, de rodillas, reconoció los agravios del hijo, pero intercedió por él: "Perdónelo como quizá Dios lo haya perdonado" (30). Y le dejó las monedas.

"El padre Rentería recogió las monedas una por una y se acercó al altar. /—Son tuyas —dijo—. El puede comprar la salvación. Tú sabes si éste es el precio. En cuanto a mí, Señor, me pongo ante tus plantas para pedirte lo justo o lo injusto, que todo nos es dado pedir... Por mí, condénalo, Señor. /Y cerró el sagrario. /Entró en la sacristía, se echó en un rincón, y allí lloró de pena y tristeza hasta agotar sus lágrimas./ —Está bien, Señor, tú ganas— dijo después" (30).

No cabe duda de que hay un perdón libremente otorgado, otorgado contra la carne y la sangre en una verdadera agonía como Jesús en el huerto. Pero el dolor es aún mayor porque está teñido de humillación: es también un perdón comprado por unas monedas de oro; es perdonar por amor a un Dios que se deja comprar, es en el fondo perdonar de corazón y a la vez aceptar el precio que le ha puesto el cacique.

Ese es el pecado que no deja dormir al padre Rentería: se ha dejado comprar y por eso no ha defendido a su rebaño: "Todo esto que sucede es por mi culpa —se dijo—. El temor de ofender a quienes me sostienen. Porque ésta es la verdad; ellos me dan mi mantenimiento. De los pobres no consigo nada; las oraciones no llenan el estómago. Así ha sido hasta ahora, y éstas son las consecuencias. Mi culpa. He traicionado a aquellos que me quieren y que me han dado su fe y me buscan para que yo interceda por ellos para con Dios. ¿Pero qué han logrado con su fe?" (34).

El perdón del padre Rentería de hecho ha equivalido a la convalidación de los abusos de Pedro Páramo. El los ha legalizado ante Dios: "Lo malo de esto es que todo lo obtuvo de mí: 'me acuso padre que tuve un hijo de Pedro Páramo'. 'De que le presté mi hija a Pedro Páramo'. Siempre esperé que él viniera a acusarse de algo; pero nunca lo hizo" (73). Por eso el cura de Contla a pesar de sus ruegos le había negado la absolución: "Ese hombre de quien no quieres mencionar su nombre ha despedazado tu iglesia y tú lo has consentido. ¿Qué se puede esperar ya de ti, padre? ¿Qué has hecho de la fuerza de Dios? Quiero convencerme de que eres bueno y de que allí recibes la estimación de todos; pero no basta ser bueno. El pecado no es bueno. Y para acabar con él, hay que ser duro y despiadado. Quiero creer que todos siguen siendo creyentes; pero no eres tú quien mantiene su fe; lo hacen por superstición y por miedo. Quiero aún más estar contigo en la pobreza que vives y en el trabajo y cuidados que libras todos los días en tu cumplimiento. Sé lo difícil que es nuestra tarea en estos pobres pueblos donde nos tienen relegados; pero eso mismo me da derecho a decirte que no hay que entregar nuestro servicio a unos cuantos, que te darán un poco a cambio de tu alma, y con tu alma en manos de ellos, ¿qué podrás hacer para ser mejor que aquellos que son mejores que tú? No, padre, mis manos no son lo suficientemente limpias para darte la absolución" (75).

Este planteamiento implica el paso de lo individual a lo social como la dimensión más abarcadora de la persona. Está bien la pobreza, la solicitud pastoral y la bondad. Pero nada de esto es decisivo. La pregunta que definiría la posición personal del sacerdote, su estatuto delante de Dios sería esta otra: ¿Qué has hecho de la fuerza de Dios? y es una pregunta escalofriante. Es propiamente la pregunta por la fe. Porque ¿dónde está esa fuerza de Dios? El sacerdote lo que experimenta es la fuerza del pecado encarnado en esa situación de opresión. El pecado realmente es duro y despiadado. Ante él la posición no puede ser la mansedumbre, no es válido clamar "paz, paz" cuando hay guerra contra el pueblo. El sacerdote, como Jesús, tiene que acabar con el pecado, tiene que vencerlo y destruirlo. Pero el cura no tiene dinero ni poder, no tiene ejércitos ¿dónde está el poder de Dios? ¿Cuáles serían las armas? ¿Cómo no consentir con la prepotencia? ¿Cómo no temer la ira de los poderosos? ¿Cómo no estar tácitamente al servicio de unos cuantos? ¿Cómo no traicionar a los muchos, a los que ponen su fe en el sacerdote? Hay que buscar el camino. Sé —dice el cura— lo difícil que es nuestra tarea. Pero el camino actual está cerrado. Dios no lo puede consentir, es pecado que no puede perdonarse.

Dios perdona cualquier pecado del cura, pero Dios no puede perdonar que mientras despedazan al pueblo él agache la cabeza. Hablan de las tierras de Comala y le pregunta el cura: "¿Es Pedro Páramo aún su dueño, no? /—Así es la voluntad de Dios./ —No creo que en este caso intervenga la voluntad de Dios. ¿No lo crees tú así, padre?/ —A veces lo he dudado; pero allí lo reconocen./ —¿Y entre ésos estás tú?/ —Yo soy un pobre hombre dispuesto a humillarse,

mientras sienta el impulso" (76). El cura, dice Juan Rulfo, no puede humillarse, tiene que luchar.

La religión de la impotencia y la religión de la libertad

El padre Rentería —por sometido— será tan impotente como Pedro Páramo —por opresor— para penetrar en el mundo de Susana San Juan. Ella posee sus recuerdos, ella ha amado y por eso puede resistir sin someterse ni someter. Por eso le resbala la religión del padre Rentería, su salvación y su dios. Agonizando increpa a ese dios: "tú te ocupas nada más de las almas. Y yo lo que quiero de él es su cuerpo. Desnudo y caliente de amor" (105). El padre Rentería le da el viático: "Susana San Juan, semidesnuda, estiró la lengua y se tragó la hostia. Después dijo: 'Hemos pasado un rato muy feliz, Florencio' " (115). El padre se empeña en meterle imágenes de muerte y juicio, pero ella le dice: "¡Ya váyase, padre! No se mortifique por mí. Estoy tranquila y tengo mucho sueño" (119). Ella comulga con el amor, no con la muerte. Por eso puede morir con la tranquilidad que ni el cura ni el cacique poseen. Es la tranquilidad del que se ha echado al mar, más allá de los terrores. Por eso ha superado la soledad. Y la muerte.

De la resignación a la rebelión

Pero el padre Rentería tiene algo de ventaja sobre Pedro Páramo, un principio de vida: su pecado. Su pecado —una forma al fin y al cabo de relación con el Dios de la vida— no le permite resignarse del todo. Mientras se confiese pecador no estará muerto. Pedro Páramo se ha cruzado de brazos. Las revoluciones van y vienen ante su rencorosa indiferencia. Y un día, la noticia: "Se ha levantado en armas el padre Rentería. ¿Nos vamos con él o contra él?/ —Eso ni se discute. Ponte al lado del gobierno (...)/ —Me iré a reforzar al padrecito. Me gusta cómo gritan. Además lleva uno ganada la salvación" (121-2). En el contexto histórico la revolución sería la de los cristeros. Pero en el contexto literario la revolución es más bien una lucha de liberación, como aquella en que diez años más tarde moriría otro cura muy famoso.

Como se ve estamos aquí en las antípodas de *El luto humano*. Aquí se ha asumido la desposesión, la impotencia pero no se ha sucumbido ante ella. Podría decirse que se ha pasado de la integración a la apocalipsis y que de este modo sigue negada la historia. Y es cierto. Pero la negación es de signo contrario, es una verdadera señal: aquí no se trata de la pretendida defensa de Dios y de la institución eclesiástica, sino de la lucha contra la opresión del hombre por el hombre, sentida como pecado; en *El luto humano* el cura se esconde en la guerra y luego mata a su enemigo a traición, en *Pedro Páramo* el cura perdona a su enemigo y luego se lanza al riesgo de la revolución. ¿Cabría imaginar otro camino en esa sociedad y en ese tiempo? Rentería no se queda al filo del agua, como en la novela de Yáñez. Aquí es el mismo cura el que emprende el improbable camino que en el otro tomara la sobrina. No irán muy lejos, pero se han arrancado de una

situación de pecado. Sus actitudes quedarán como símbolo.

2. CON LOS POBRES O CON LOS RICOS

Juan José Arreola: "La feria"

ANECDOTA, ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA NOVELA

Los materiales y anécdotas de *La feria* pertenecen a distintos niveles de realidad, pero todos se homologan al confluir en el mismo espacio-tiempo: Zapotlán el Grande. No que los materiales estén ahí, en el pueblo, como pudieran estar en un diccionario o un almacén, sino que el lector percibe cómo conforman al pueblo como una viva unidad. Así pues la estructura del pueblo y de la novela se van levantando juntas, como sin andamios, a medida que, al leer las páginas, vamos escuchando una y otra vez las mismas voces plurales que nos transmiten directamente la vida de la ciudad. Por eso al desglosar ahora las diversas anécdotas tenemos que tener en cuenta simultáneamente los lazos que mutuamente las implican.

La anécdota más englobante sería la del conflicto que los indígenas mantienen con los hacendados a causa de la propiedad de las tierras. Esta anécdota coloca a la novela en el nivel de la historia, ya que el presente de la narración está atravesado por este conflicto que lo dinamiza y lo desborda. Esta sería en la novela la contradicción principal y por eso aflorará en otras anécdotas.

Hay una anécdota cuya duración coincide con el presente de la narración y de ese modo no sólo lo mide sino que le da su ritmo y en cierta medida su modo de ser. Se trata del zapatero que compra un campo y va consignando en un diario las distintas fases del ciclo agrario; no sólo se nos describe el modo de producción sino también las relaciones de producción y a través de ellas la estructuración social con su talante estático y poco permeable.

Otras anécdotas pertenecen al ámbito de la vida personal y familiar, pero a su través aflora el tejido de las relaciones sociales. A esta categoría pertenece el entierro del Licenciado, el hombre más rico de la comarca y prestamista universal. Es un acontecimiento que a todos afecta. El mal recuerdo que deja su avaricia está templado en la mente de los deudores por la previsión de caer en las garras, más despiadadas aún, de su hermano. Además está el dato desconcertante de que por primera vez en su vida había aceptado la mayordomía de la fiesta. Y, lo que sólo sabe el cura, pero no puede publicar, que en la última confesión le manifestó su propósito de emplear su dinero en ayudar en su pleito a los indígenas. Pero ya lo llevan a enterrar y al frente del cortejo va su sobrino, desflorador de doncellas, y su hermano, el sin entrañas.

Otra anécdota de este tipo sería la del cerero, trabajador, honrado y pobre, a cuya hija pretende y al fin desgracia el susodicho sobrino.

Otras anécdotas pertenecen a la organización de la vida civil, por ejemplo, la transformación de la prostitución semiclandestina, incontrolada y dispersa en una actividad regulada y confinada en la zona de tolerancia.

Hay fenómenos telúricos que, al desquiciar de repente la vida natural y social, inhiben los mecanismos ordinarios y ponen en funcionamiento mecanismos más elementales y estructuras más profundas y arcaicas: Es el caso del terremoto que ocasiona una verdadera catarsis religiosa —procesión y confesiones— y como compensación y complemento un desenfreno sexual.

Otro hilo de la trama recoge la vida cultural en su sentido más convencional. Se trata del Ateneo provinciano. No representa ni al pueblo ni a los terratenientes, es una lánguida planta de invernadero que expresa adecuadamente la posición alienada y subalterna de la débil clase media alta.

Pero las anécdotas se van reuniendo cada vez más alrededor del ciclo ceremonial: la fiesta del Santo Patrón. Los indígenas asumen en común la mayordomía del Licenciado, a un miembro de la burguesía emergente se le ocurre nada menos que la coronación canónica de San José con la Virgen y el Niño, una señora del pueblo encarga una vela descomunal, se prepara un castillo de fuegos más alto que la iglesia. En la preparación y configuración de la feria gravitan las contradicciones sociales ya que está en juego si ella simbolizará, reproduciéndola a nivel ritual, la jerarquía social o si por el contrario apuntará a su cancelación al representarse en ella ritualmente el predominio de los indígenas, elevados a la mayordomía, sobre los oligarcas.

La convergencia de las anécdotas da como resultado la imagen sincrónica de Zapotlán. Pero la novela contiene también otro tipo de materiales que sirven para otorgar a las contradicciones sociales todo su espesor temporal: Alegatos de frailes defensores de los indígenas, cédulas reales, documentos de gobernadores y virreyes, la conferencia de un historiador, conversaciones sobre sucesos históricos. Estas últimas tejen una doble historia del pueblo: Una historia de sucesos, correspondiente al punto de vista, genérico, de la sociedad civil, y una historia desde el revés de la trama, centrada en el tema de la Tierra, correspondiente a la conciencia que tiene de sí la comunidad indígena. Una serie de documentos, que guarda el indio más viejo, se refieren a la propiedad de las tierras y los más antiguos datan de la primera mitad del siglo XVI. Aunque por su procedencia son de índole histórica, en la novela funcionan a un nivel mítico ya que son documentos fundantes y testimoniales de la legitimidad de una estructura jurídica ideal contradicha sin embargo por la realidad. En otros fragmentos se da cuenta del expolio de la reforma, del latrocinio de los repartimientos de 1902, del fiasco que operaron los nuevos ricos amparándose en la Revolución. La historia se representaría para la Comunidad Indígena como la caída y la expulsión del paraíso; pero el mito de la posesión legítima sobrenada por encima de todas las tempestades y obra como esperanza impidiendo que la vida caiga en la rutina cíclica y resignada, y abriéndola a la lucha paciente y tenaz por la liberación.

Las diversas anécdotas de la novela parecen confluir hacia un mismo fin: la reproducción cíclica de la actual configuración social: los indígenas seguirán sin sus tierras; el cura que se puso a su favor es trasladado y en su lugar viene otro que considera que la jerarquía terrestre es el símbolo de la celeste; el prestamista que al final de su vida tuvo algunas veleidades populares es sustituído por su hermano,

usurero sin entrañas; la muchacha pobre, encandilada por el rico heredero, es seducida y abandonada y sus padres a nadie podrán reclamar; el zapatero que intenta subir a terrateniente vuelve desengañado a sus zapatos; y la coronación canónica de San José pondrá las cosas en su lugar: los que están arriba están por eso más cerca de Dios y de sus santos y de los legados apostólicos, cardenales y arzobispos que los representan; lo mismo que el desfile de cuadros alegóricos coloca a los indígenas en el lugar que tienen en la sociedad: invisibles debajo del trono y llevando todo el peso.

Sin embargo la recurrencia es engañosa ya que la sensación de seguridad que proporciona encubre la grieta social cada vez más honda e irrellenable. Al proyectarse lo histórico no cumplido sobre lo cíclico, esto, de reafirmación del orden establecido, pasa a significar recuerdo de la afrenta y símbolo de lo que se espera conquistar. Por eso el incendio final del castillo de fuegos artificiales presagia la revuelta, el retorno al caos para que nazca otro orden con más fundamento.

UN RELATO ORAL

En *La feria* (1963) de Arreola la realidad es la realidad oral, el mundo es un mundo mentado, lo que trae entre sí la gente. Pero esta realidad en acto, que sucede al ser leída no es un coro unísono; son muchas aguas y a veces encontradas. El autor desnuda esas voces, las aquilata y las expone así, yuxtapuestas o enzarzadas, como van por el aire, el aire común de las páginas. El libro es pues el lugar del implícito debate, de los alegatos, de los ayes y suspiros, de la palabra oculta, de la retórica. Al quedar todo patente y vecino las palabras mutuamente se modifican o se anulan o se realimentan. Y queda expuesta y revelada la imagen del pueblo, la imagen que la pequeña ciudad provinciana lleva en sí, pero oculta. Y en el habla va vivo también el pasado, reclamando aunque postergado o mostrando su inconsistencia.

La gente habla de las cosechas que parecen ser escasas y trabajadas; de los pleitos de la tierra que los indígenas mantienen desde la Reforma; de los sucesos del día, la llegada por ejemplo de una fogosa poetisa o la muerte del licenciado a quien todos deben y que según el cura quiso dejar toda la plata para ayudar en su pleito a la comunidad indígena; o hablan directamente las coplas que vuelan y pican y esconden la mano; o el hacendado que pide a sus hombres acusar falsamente a un dirigente de la comunidad; o es la palabra que compra a un líder; o la del historiador que insulta académicamente a la ciudad; en el pueblo tembló y hablaron a la vez todas las voces en el confesionario, como si se hubieran destapado todas las alcantarillas, pero dijeron tanto que todos se pusieron de acuerdo para olvidarlo; pero sobre todo se habla de la fiesta de San José de la feria.

LA FIESTA: CONFLICTO DE CLASES E INSTITUCION ECLESIASTICA

El señor cura

Claro está, se habla también de los curas, y ellos hablan también. Se habla por ejemplo de que el cura acabó con la tradición; suprimió

la mayordomía. A los indios les pareció bien la medida: "Ahora todos somos mayordomos" (62). La gente importante se alebrestó, pero don Abigail el prestamista veía de otro modo las cosas: "No les va a quedar ni un centavo para los pleitos" (64). Pero alguien puso a los indígenas sobre aviso: "Me lo contó el sacristán (...) el párroco les dijo: 'No se propasen ustedes ni gasten más de lo que pueden. Acuérdense de su pleito que cuesta mucho dinero' " (63). Y los indios no sólo acogen la sugerencia sino que la profundizan: "Yo propongo que si Señor San José es de veras el patrón de Zapotlán, que nos lo demuestre y nos dé a entender de una vez si está con los pobres o con los ricos. /—¿Y eso cómo lo vamos a saber? /Pues si está con nosotros que se arregle lo de las tierras. Y si no, nosotros para qué nos metemos ya en lo de la Función... /—A mí me parece mejor que este año gastemos de más. Se ha juntado bastantito dinero, no se lo demos todo al señor cura, al cabo él está de acuerdo. Lo que siempre nos falta es con qué pagar los juicios, por eso siempre ganan los ricos. Necesitamos ayudarle al Señor San José a que nos haga el milagro" (148).

Realmente la fiesta de San José amenaza convertirse en un símbolo del poder del pueblo, en la expresión de su fe, de su determinación de ser personas y de conquistar en la ciudad un puesto de dignidad. Por eso los ricos van a decirle al cura: "Con todo respeto, señor cura, esto me parece ¿cómo le diré?, un poco revolucionario. Apenas si se está calmando tantito la gente, y con esto les pueden perder otra vez el respeto a los patrones. El mayordomo es un símbolo, señor cura, es un símbolo, no lo olvide usted. Y ahora se están sintiendo mayordomos, como si no hubiera arriba y abajo ni clases sociales ni nada. ¿Sabe lo que le oí decir el otro día a una mujer que estaba vendiendo tortillas en la plaza? 'Le vamos a hacer al Señor San José una función como no se la han hecho nunca toda esta bola de ricos muertos de hambre...' ¡Imagínese nomás!" (65-5).

El jesuita

Pero éste no es el único cura. Un jesuita ha venido a fundar un seminario. Y también hablan de él: Dice la junta de notables: "Podemos dar todo lo que se pueda para el Seminario que quieren hacer aquí los padres jesuitas. Ese dinero sí que estará bien gastado, será como ellos dicen, para mayor gloria de Dios" (64). Pero como que la gente del pueblo llama de otro modo a esa gloria de Dios: "—Estamos fritos, o como decía mi abuelo, peido de la caifasa. Ya tenemos dos alcancías para llenar en este año. Estoy de acuerdo con la primera, que es un puerquito de barro que nos trajo el Jefe de Manzana: "Llénenlo aunque sea de puros centavos de cobre, es para la Función del Señor San José". Pero ahora nos mandaron los jesuitas una cajita de madera que es para la construcción del Seminario nuevo"... de dónde habrán de salir los sacerdotes que tanta falta nos hacen y que son el cuerpo vivo de la Iglesia...". Yo le dije a mi mujer que no más le echara dinero al puerquito, al fin que es para la fiera y todos la vamos a disfrutar. En la cajita de madera les voy a poner un recado a los jesuitas que se la llenen los ricos, al fin que ellos son los que más bien se llevan con el cuerpo vivo de la Iglesia..." (72-3).

Y el jesuita, que no se atreve a hablar, escribe: "Reverendo Padre Superior, Padre Mío en Jesucristo:/ Confirmo a su paternidad lo dicho en mi anterior, y agrego lo siguiente. Circula cada vez más por aquí el rumor de que el señor Cura, o mejor dicho los jefe de la Comunidad Indígena, que por otra parte son Hermanos Mayores de las Cofradías antiguas, han estado disponiendo del dinero que se recauda en sus sectores para otros fines muy distintos a los festejos religiosos del próximo octubre, como son los de contribuir a los gastos del pleito que los naturales de aquí siguen en contra de los señores hacendados en sus reclamaciones de tierras./ Sin atreverme a juzgar la conducta del respetable señor Cura (pues como he dicho a Su Paternidad, se trata de simples rumores, aunque muy autorizados), sí puedo decir, y Dios me perdone si incurro en falso testimonio contra mi voluntad, que el señor Cura parece estar francamente de parte de los indígenas, y les está dando mucha beligerancia en los asuntos de la Función, cosa que afecta a los intereses y el prestigio de las otras clases sociales, injustamente postergadas y puestas a un lado, por decirlo así./ Por otra parte, un grupo de señores distinguidos (casi todos ellos Caballeros de Colón o miembros de la Guardia de Honor de Nuestra Señora de Guadalupe) se han acercado a mí para ofrecerme toda su colaboración económica en lo que a las obras materiales del Seminario se refiere. Como usted sabe, todos los años queda en manos del Comité de la Feria que organiza los festejos profanos, un buen remanente en efectivo que se destina siempre a una obra de beneficio social, y este año el dinero sobrante ya nos había sido prometido por los miembros de un primitivo comité, ahora disuelto. En nuestra última entrevista el señor Cura me expresó que ya no podríamos contar con ese dinero, Dios sabrá por qué... Además (y de esto no arrojo la culpa sobre ninguna persona en particular), se ha observado un manifiesto sabotaje por lo que se refiere a las alcancías a beneficio del Seminario. Nadie, entre las clases media y baja, parece dispuesto a echar en ellas ni un solo centavo..." (149-50-51).

Y los propietarios celebran sus juntas con harta plata para pagar el pleito; y los indios, por su parte la suya. El jesuita sigue escribiendo del cura: "empezó un sermón con unas palabras muy extrañas, a propósito de los indígenas y de sus luchas reivindicadoras. Estas son palabras suyas. Dijo que había recibido un anónimo, que él también era indio, "guadalupano legítimo", y algo así como compadre de Nuestro Señor Jesucristo... Yo no puedo creerlo y me parece que la persona que me lo ha contado no entendió bien lo que dijo el señor Cura, o no supo explicármelo. En fin, quede esto como un ejemplo de la confusión que por aquí prevalece. Lo que sí puedo referirle de primera mano, es lo siguiente. Hace unos días me permití asistir a una de las reuniones de la Comunidad Indígena, y me pareció conveniente tomar la palabra y hacerles algunas recomendaciones en tono comedido y paternal. ¿Se imagina usted que al día siguiente el señor Cura me mandó llamar y me reprendió con mucha severidad? Como si yo estuviera bajo sus órdenes... Hágame usted el favor" (156).

Las cosas se complican porque un propietario rico con intereses también en la capital se pasa al bando de los indígenas: "los propietarios agrícolas piensan naturalmente que esto lo hace con segundas

intenciones, aunque en todo se manifiesta como buen católico y hombre honrado y trabajador" (171).

El jesuita insiste: "Yo creo, en mi humilde opinión, que ha llegado el momento de tomar muy serias e inmediatas providencias. Por lo pronto, gestionar ante el señor Arzobispo que se nombre un párroco auxiliar, de preferencia joven y enérgico, que ponga orden en el caos" (170). Y acaba sibilinamente el jesuita caifás: "El peligro debe ser alejado a tiempo, Reverendo Padre, y más vale que haya un solo perjudicado, y no toda una población" (171).

El desenlace

Y en efecto: "Por primera vez en nuestra historia se necesitaba invitación para poder entrar a la parroquia, figúrense ustedes nomás (...) Lo que me dio más coraje es que el encargado del ceremonial se opuso a que entraran los tlayacanques, y eso que nomás estaban invitados dos de los cinco cabezales. Tenían su lugar separado, pero no los dejaban entrar por órdenes del nuevo señor Cura" (186). Y el cura nuevo leyó el Breve de Su Santidad para la Coronación. "Se equivocó varias veces y repetía las palabras. Claro, todo aquello fue muy solemne, y él estaba frente a altísimas personalidades, pero yo creo, y Dios me perdone si lo digo, que el recuerdo de nuestro señor Cura ausente no lo tenía muy tranquilo" (193).

Pero la coronación se realizó con todo esplendor: "Entraron sus Eminencias, sus Excelencias y sus Señorías, por orden riguroso, lentamente, y se colocaron a los lados del altar, en suntuosos sitiales. Luego pasaron las tres andas de madera tallada, donde sobre cojines de raso, resplandecían las coronas. Pasó primero la del Niño Jesús, conducida por pequeñuelos. Luego la de la Virgen María, en manos de distinguidas señoritas, y finalmente la de Señor San José, llevada por seis representantes del pueblo, elegidos entre las mejores familias./ Después de una misa pontifical, larga y solemnísima, se llevó a cabo la Coronación. El Legado Apostólico, representante de Su Santidad, coronó al Niño Jesús. El Arzobispo de México a la Virgen María, y el Arzobispo de Guadalajara a Señor San José. En ese momento todos los fieles estallaron en vivas al Santo Patrono, consagrado por doscientos años de devoción" (188).

Y luego siguió el desfile de carrozas. Destacaba la de San José, la única que todavía se lleva en hombros: "Ahora asómese para abajo ¿qué es lo que ven? Sí, son ellos, los miembros de la Comunidad Indígena que han alcanzado el honor de cargar con el santo y con su gloria. Son cien o doscientos aplastados bajo el peso de tantas galas" (195). Y estos hombres, borrachos y descontentos alzan su voz a San José. Y su patrón les responde con el mismo consejo de su cura ausente: "Aquí estamos todos, adorando a Dios y dados al diablo.../ Yo no soy Dios, yo soy un hombre como todos ustedes, un artesano, un carpintero de obra blanca... No se los digo por asustarlos, pero no carguen sobre el suelo todo el peso de su cuerpo. Este pueblo está fincado sobre un valle de aluvión y sus tierras fértiles son puramente superficiales: ocultan una colosal falla geológica y ustedes están parados sobre una cáscara de huevo... Hagan otra feria el año que

viene, pero sean un poco más angelicales, y no gasten toda la pólvora en infiernitos..." (196).

DOS PROYECTOS PASTORALES

La feria es interesante porque presenta la realidad de una institución eclesiástica dividida. Dividida y en lucha. Y sin posibilidad de acomodo. Hay dos proyectos pastorales y son irreconciliables. Y la división no es por cuestiones sutiles de escuelas teológicas sino por cuestiones bien terrenales: "Que nos dé a entender de una vez si está con los pobres o con los ricos" (148). Naturalmente que este problema de la Comunidad Indígena es rechazado por la Iglesia que representa el jesuita. Para él la Iglesia es de todos. Aunque esta universalidad, como de hecho no puede mantenerse en el plano abstracto de las almas, tiene que acabar explicitando su presupuesto: la aceptación de las relaciones sociales vigentes. Es decir sólo se puede favorecer a los indígenas si esto no afecta "los intereses y el prestigio de las otras clases sociales" (150). Pero como los intereses de esas clases están basados en la usurpación de los intereses —en este caso de las tierras— de los indígenas, no se los puede favorecer en absoluto. Y esto lo perciben todos. Por eso la junta de los propietarios apoya al jesuita y la comunidad indígena al cura.

¿Y por qué busca el jesuita esos apoyos? Desde luego que no es por interés privado. Es por los intereses de la institución. Si la institución eclesiástica es la mediación imprescindible pra la salvación, no puede ponerse en peligro; sería jugar con la salvación. Aliarse con los indígenas es llevar las de perder. En este esquema, uno no tendría derecho a exponer a la Iglesia. Pero si uno no puede apoyarse en el pueblo ¿en quién? Fatalmente en las clases dominantes y en el Estado que las representaba. La conclusión es una institución cuya motivación fundamental es el orden. Por eso es necesario que el cura nuevo "decida, como se ha hecho en otros lugares de la República, amenazar con la excomunión a los miembros de la Comunidad que se manifiesten más rebeldes y obcecados" (171). Y así puede la Iglesia pasar por la Reforma, la Revolución y la Persecución y aparecer triunfalmente al lado de su antiguo contendiente. Y no es que el Estado haya abdicado de sus principios. Pero eso es un mal menor. Hay acuerdos en lo fundamental, que no es desde luego el evangelio sino el orden establecido, en el que la institución eclesiástica mantiene, como es debido, un puesto de privilegio y honor, como dice el jesuita "a mayor gloria de Dios".

El señor cura piensa más bien que es bueno que la institución disminuya para que el pueblo crezca y por eso no cree que es ningún sacrilegio sacar el dinero de la fiesta y ponerlo para los pleitos. Es más bien él quien saca sus ahorritos para que la fiesta marche y el pueblo muestre su determinación y su prestancia social. ¿Y por qué hace esto el cura? Es su responsabilidad pastoral. A él le gusta subir al cerrito que domina al pueblo y verlo así de conjunto y hablar de él con Dios: "Juan de Padilla te prometió, señor las almas de sus moradores. Venía con el hábito raído y con las sandalias deshechas, y bendijo desde aquí la tierra virgen, antes de sembrarla con tu palabra. Yo soy ahora el

aparcero, y mira señor lo que te entrego" (15). El se siente en continuidad con el fraile que evangelizó a los indios y dio su vida por ello. El fraile no había venido a españolizarlos ni a dominarlos sino a darles el evangelio. Esos frailes habían defendido a los indios y a sus tierras contra la voracidad de la colonia. Ahora seguía el pleito. El jesuita respaldaría a los españoles americanos y el cura a los pardos y a los indígenas. Paradójicamente el jesuita respaldaba a los liberales de la Reforma, que ellos fueron los que para expoliar a los indios habían cambiado el sentido de las cosas: "en vez de que las capillas fueran de las tierras, resultó que las tierras eran de las capillas, y por lo tanto, del clero. Fueron puestas en venta, y ya sabe usted quienes las compraron" (34-5). Es que no importa el origen sino la función social: ambos representan el derecho usurpado de representar al pueblo, sustituyéndolo. El cura en cambio no cree en derechos adquiridos. Su única legitimidad sería el servicio efectivo. Y ese servicio lo iguala al pueblo. Por eso dicen que en un sermón dijo "que él también era indio 'guadalupano legítimo'" (156).

Habría, pues, dos proyectos pastorales. Naturalmente que la correlación de fuerzas favorece al del jesuita. La hierática solemnidad de la coronación canónica es sin duda su apogeo. Pero esta Iglesia ciega no se da cuenta del precio: La discriminación en el templo —la primera llaga de la Santa Madre Iglesia, dijo Rosmini— ha alcanzado su paroxismo, se ha convertido en ruptura. No dejar entrar al pueblo en la iglesia significa cortar el único débil lazo que lo une con la institución, significa excomulgarse de él aunque los excomulgados sean el nuncio y las primeras autoridades de la Iglesia mexicana.

El pueblo toma la iniciativa. Sin el pastor que los pastoreaba, los indígenas hablan directamente con San José. Y San José les responde. Les responde lo que el cura. Ya tienen memoria. La pastoral del cura fue germen de vida. El pueblo comienza ahora a moverse desde sí mismo y desde sus símbolos. Y sus símbolos, San José, les dicen que no sigan cargando con el peso de la sociedad. Y que desde luego que no lo carguen a él: que "yo soy un hombre como todos ustedes" (196). La religión, para el hombre, y el hombre dueño de la religión. Y esta religión del pueblo, recuperada por él, es sin duda subversiva. San José les aconseja: "no gasten toda la pólvora en infiernitos" (196).

La mediación de la institución no es absoluta: si es sacramento de liberación, es decir si sirve al pueblo en su lucha, se le acepta como legítima, si no, no. ¿Qué hará con su seminario el padre jesuita? "construirán casas, pero no las habitarán..."

ARGUEDAS Y EL MITO AMERICANO

Arguedas se plantea como cuestión de vida o muerte la necesidad del mito. El mito no sería reproducción de la realidad sino estructuración productiva de praxis social. Estructuralmente se trataría no de una estructuración discursiva sino narrativa. Narración portadora de sentido. No se ingresa en esa dimensión por la mera comprensión del mito sino que por el contrario sólo se comprende el mito al entrar por la praxis en su campo de historicidad. Reclama una praxis en el sentido más complexivo de esta palabra. El contenido del mito es la trascendencia

humana, la comunión, la constitución de un reino de la libertad en la lucha contra el mal que nos acosa íntima y ambientalmente. La relación entre la purificación interior y la revolución social es en Arguedas profunda ya que el mundo tiene para él resonancias personales y la persona dimensiones cósmicas. Es la superación de la dicotomía materialismo-idealismo, individuo-masa, hombre-mundo. Su mito es la comunidad personalizante en comunión con la tierra. Mito es, pues, con otra palabra religión. Su opuesto sería el pragmatismo que conduce a un gigantismo desvalorizado que empequeñece al hombre y lo vacía.

Mito y comunidad indígena

Pues bien, para Arguedas este mito americano tiene por quicio a la comunidad indígena. Sin duda que el indio es la clase social más oprimida del continente. Pero, a diferencia de lo que pensaba la novela indigenista, para Arguedas los indígenas no son una masa mostrenca sino el último reducto de la dignidad americana.

El núcleo mínimo de libertad sería el estético: el indígena es independiente y creador en el modo de sentir, relacionarse y expresar su mundo. La fiesta sería así un principio de autonomía, incluso de rebelión y de superioridad. Allí manifiestan su nobleza que les hace superiores a la muerte y por lo tanto invulnerables *(Yawar Fiesta)*. Y cuando estén solos, cuando vaguen fuera de la comunidad será el recuerdo, suscitado por la experiencia estética, el que les devuelva su integridad genuina, a su pureza, principio de autonomía, de superioridad y de acción liberadora *(Los ríos profundos)*.

Y esta vivencia estética contiene un núcleo ético: es repeto y comunión, simpatía y compasión. Desde este anclaje fundamental es posible resistir al odio. La rabia sería rebajarse, perder la transparencia interior que hace posible mantenerse clarividente en el seno del conflicto. Admitir la rabia es perder la integridad, perder la fuerza moral, la fuerza. El indígena y el que participa de su mito accederían a esta zona nuclear en la que aún son uno el ser, la belleza y la bondad a través del canto, el baile, la fiesta, el trabajo común y la muerte por los hermanos como certeza de vida.

Sin embargo desde este nivel sólo cabe la resistencia pero no la liberación histórica. Y la causa sería que en este nivel priva aún la homogeneidad, sentida como plenitud o como nostalgia, pero no se da el reconocimiento de lo otro, el viaje a la externidad sentida no ya sólo como exilio sino también como aprendizaje. Pero cuando el indígena es capaz de mirar de frente a lo otro, cuando es capaz de vivir fuera de su comunidad sin perder sus raíces sino situándose en la tierra disputada de los hombres, en la historia abierta entonces es cuando pueden hacer la revolución, la salvación para el indio, para la patria y para los irredentos del mundo. Entonces cabe el reconocimiento de otros hermanos y las alianzas de sangre *(Todas las sangres)*.

Caos y mito

Pero ¿qué pasa cuando el indio va a la costa, se atomiza y pierde hasta la memoria de la comunidad? ¿Hay esperanza para esos

conglomerados súbitos en torno a una riqueza basada en la depredación de la tierra y la corrupción de los hombres? ¿Queda algo de la humanidad en esos hacinamientos sucios en que los hombres parecen regresar a la condición de animales degenerados? En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* ya no hay espacio para el conocimiento poético *(Los ríos profundos)* ni para el diálogo ético *(Todas las sangres).* Sólo queda ese magma informe de razonamientos, muñones de diálogos o situaciones y un monologar jadeante. Pero también aquí se anuncia el mito como la única esperanza de salvación. Aquí el debate es también entre los ídolos que viven de los hombres y los dioses que dan a los hombres su vida. Aquí la comunidad primordial americana, la memoria sagrada del lago Titicaca confluye en una misma acción liberadora con la memoria cristiana que inscribe la comunidad en el futuro como meta de un proceso histórico de liberación.

El mito de Arguedas pertenecería al alma matinal de que hablaba Mariátegui, un alma no simplemente nueva, moderna, sino dialécticamente reconciliada, "que se reintegra". Pero ese mito estaría anunciado desde la noche de la opresión y del olvido. Por eso crear el mito equivalía a convertirse en profeta, una práctica social arriesgada, perpetuamente contrastada, que lo consumió. Así resume su obra en su "*¿Ultimo diario?* ": "Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres 'alzamientos', del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador, Aquél que se reintegra" *(El zorro de arriba...* p.270).

Mito y religión

Si este es el sentido de la obra de Arguedas, la religión está desde luego en su mismo núcleo. Y está como un debate. Y no un debate teórico sino un proceso histórico. Por eso hablamos de narración, de mito. Se trata, según sus palabras, del paso "del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes" al "dios liberador, Aquél que se reintegra". Se trata de la pascua latinoamericana a la que se referían los obispos en Medellín: "No podemos dejar de sentir su paso que salva", decían, porque "estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva".

El aporte de Arguedas a este cristianismo latinoamericano que se quiere liberador estaría en llevar ese anhelo de emancipación al seno de la religión. Es necesario emanciparse de una casta sacerdotal que nace en el seno de los colonizadores, de los depredadores del trabajo y la cultura de los indígenas, una casta que fabrica un dios cruel y poderoso como ellos, absolutización de su poder y por eso depredador absoluto de la "esencia" del indígena. Este proceso de reintegración ¿será como en Feuerbach un ateísmo humanista o será también la liberación de la religión, su reintegración a la condición originaria de servidora del hombre (cf. Mc. 2, 28-8)?

En el mito de Arguedas esa pregunta es un proceso histórico abierto, aún no decidido. Pero, désele el nombre que sea, será siempre trascendencia, apertura al misterio, comunión; será por tanto rechazo de la autosuficiencia y el racionalismo del que se cree que sabe y domina. Pero veamos en las tres novelas mayores las etapas de este proceso.

3. PROCESO EVANGELICO A LA AUTORIDAD ECLESIASTICA

José María Arguedas: "Los ríos profundos"

Mestizaje

Hemos caracterizado el tono de *Los ríos profundos* como memoria poética. Correspondería a ese nivel más elemental y originario que llamamos experiencia estética. No cabe aquí distinción conceptual pero sí la claridad suficiente para una práctica adecuada. Aunque, recalcamos, limitada. El mundo de la novela se mantiene íntegramente sumergido en la dimensión del mito. El debate se mantiene en el seno de la religión. En la novela *Los ríos Profundos* serían las fuerzas vivas y potentes de la cultura indígena concienciadas y poseídas a la vez refleja y entrañablemente. La novela propone que sólo desde esa cultura será posible asumir un cristianismo liberador que supere la vertiente represiva o sumisa de la religión. La novela propone, pues, un mestizaje fundado en la asimilación cultural y en el compromiso social con el mundo indígena. Este mestizaje logrará la salvación del pueblo y la realización de la religión, pero ese mestizaje sólo se realizará en una lucha que venza la represión, venciendo antes en sí el propio temor a la muerte. *Los ríos profundos* es una novela de formación y el resultado será precisamente ese mestizaje fecundo. Pero para eso el protagonista deberá liberarse de la formación oficial, de la religión establecida y de la jerarquización impuesta en el colegio, representación de la del país. Su arma será la memoria, una memoria viva que lo singulariza y que le da fuerzas para lanzarse a la lucha.

Las figuras de la memoria

Una memoria doble y convergente: la comunidad indígena y la figura paterna. "Me criaron los indios; otros, más hombres que éstos, que los 'colonos' " (256). Es la serena solidez de la comunidad humana y la abierta comunión con la tierra. Y está el padre, el abogado de los indios perseguido por los hacendados, empobrecido y errante, pero libre siempre y digno. Mi padre iba rezando; no repetía las oraciones rutinarias; le hablaba a Dios, libremente" (25). Esa memoria comprende también un rechazo: se trata del Viejo, su pariente, gran hacendado que fulmina con una mirada a los pongos y que teme y por eso aleja a su padre. Ante sus ojos de niño ese hombre en la cúspide social no tiene grandeza ni autoridad. El, que no tiene relación horizontal con los hombres, tampoco es capaz de tenerla con Dios: "El Viejo se postró sobre ambas rodillas, se descubrió, agachó la cabeza y se persignó lentamente" (35); "estaba allí el Viejo, rezando apresuradamente con su voz metálica" (36). Tampoco puede entender el pasado indígena ni menos anudar con él. Dice del palacio cuzqueño: "Inca Roca lo edificó.

Muestra el caos de los gentiles, de sus mentes primitivas" (34). Su padre en cambio es capaz de empatar con la cultura indígena, no se siente como su develador. Dice de la plaza: "Puede que Dios viva mejor en esta plaza, porque es el centro del mundo, elegida por el Inca" (27).

El Padre Director y el orden establecido

En el colegio el ideólogo por excelencia de la sociedad establecida es el padre director. El tampoco conoce relaciones horizontales. El atributo esencial de la realidad sería para él la jerarquización y él se siente a sí mismo cercano a la cúspide, investido de majestad, capaz de dar la vida o la muerte, de consolar o de maldecir; él, respetado por hacendados y colonos, que retribuía honor a los primeros y compasión a los segundos, pero que maldecía al que intentara transgredir el orden sagrado.

Arguedas se refiere profusamente a sus sermones: "encontraba siempre la forma de pasar de los temas religiosos hacia el loor de la patria y de sus héroes (...) Elogiaba a los hacendados; decía de ellos que eran el fundamento de la patria, los pilares que sostenían su riqueza". A los indios les inoculaba la obligación de "vivir en paz, en el trabajo humilde" y bajando la voz "narraba algún pasaje del calvario" (60).

Estos sermones, que removían a los colonos hasta lo más profundo de sus entrañas serían para Arguedas el prototipo de la falsa belleza que fascina pero roba el alma, de la compasión sucia que mata la dignidad. Sermones que desarman a la comunidad y la clavan de rodillas ante sus amos para recibir como esclavos lo que debieron reclamar en justicia. He aquí el ejemplo más elocuente: Con su voz delgada, altísima, habló el Padre, en quechua: "Yo soy tu hermano, humilde como tú; como tú, tierno y digno de amor, peón de Patibamba, hermanito. Los poderosos no ven las flores pequeñas que bailan a la orilla de los acueductos que riegan la tierra. No las ven pero ellos les dan el sustento. ¿Quién es más fuerte, quién necesita más mi amor? Tú, hermanito de Patibamba, hermanito; tú sólo estás en mis ojos, en los ojos de Dios, nuestro Señor. Yo vengo a consolarlos, porque las flores del campo no necesitan consuelo; para ellas, el agua, el aire y la tierra les es suficiente. Pero la gente tiene corazón y necesita consuelo. Todos padecemos, hermanos. Pero unos más que otros. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay; y Dios, nuestro Padre, por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra Señora! ¿Quién padeció más que ella? ¿Tú acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el del ave que canta sobre el Pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más...? " (134).

Lucha ideológica

El adolescente sería el antagonista del padre director. Una lucha de jerarquías morales, lucha para establecer el sentido de la religión, la legitimidad del cristianismo y la dignidad humana. Una lucha entablada en el seno del mito. No hay cinismos ni artimañas; por parte del padre

cabe el castigo pero no la excomunión; por parte del muchacho cabe la rebeldía profética pero no el reniego. Es la lucha por liberar desde dentro a la religión para liberar al hombre. La crítica de la religión, principio de toda crítica, no supone aquí acabar con ella sino realizar su esencia.

Y para realizarla, siguiendo su memoria, el muchacho busca al pueblo y desde él juzga a la realidad. Por eso él no puede compartir la predicación del padre. El se conmueve como los colonos, pero resiste el llanto y no se arrodilla. Y cuando el padre director lo quiere enviar a la hacienda de su tío, el Viejo, se manifiesta, irreconciliables los dos criterios: "Es avaro, más que un Judas./ Enrojeciendo las mejillas del Padre./ —¿Avaro? —dijo, indignado—. ¿Dices que avaro? / —Yo lo conozco. Deja que se pudra la fruta antes que darla a su servidumbre. Mi padre.../ —¡Deliras! Don Manuel Jesús lleva misiones de franciscanos todos los años a sus haciendas. Los trata como a príncipes" (247). Son también dos caminos: "tú no podrás hablar con los indios. ¡Te advierto! / (...) Rezaré con los colonos, viviré con ellos" (247).

Y cuando el pueblo se alza, cuando las chicheras descubren la sal almacenada que le escamotean al pueblo para darla al ganado, el muchacho también corea con ellas. Aquí también se enfrentan dos conceptos de religión: el del padre director, el de la institución eclesiástica que tiene como supremo criterio el no salirse del orden establecido y el del pueblo que habla, como Jesús, de que lo único absoluto es la vida de la gente y la única maldición es para quienes quitan la vida: "Oímos entonces las palabras del Padre. Habló en quechua./ —... No, hija. No ofendas a Dios. Las autoridades no tienen la culpa. Yo te lo digo en nombre de Dios./ —¿Y quién ha vendido la sal para las vacas de las haciendas? ¿Las vacas son antes que la gente, Padrecito Linares? / La pregunta de la chichera se escucho claramente en el parque. La esquina que formaban los muros de la torre y del templo servían como caja de resonancia. / —¡No me reste, hija! ¡Obedece a Dios! / —Dios castiga a los ladrones, Padrecito Linares —dijo a voces la chichera, y se inclinó ante el Padre. El Padre dijo algo y la mujer lanzó un grito:/ —Maldita no, padrecito! ¡Maldición a los ladrones! / Agitó el brazo derecho, como si sacudiera una cuerda. Todas las campanas se lanzaron al vuelo, tocando nuevamente a rebato./ —¡Yastá! ¡Avanzo, avanzo! —gritó la chichera, en castellano./ Bajó del arco; dio un rodeo junto a los Padres, respetuosamente, y se dirigió a la esquina más próxima" (113).

Y después de la acción viene la discusión sobre su legitimidad, nuevamente enfrentados el muchacho y el cura. Y el juicio es sobre dónde debe estar el cristiano, con quién debe situarse el cura, qué es robo y qué es justicia. El muchacho acepta el castigo y gana la dignidad, la autoridad moral: "El Padre Director me llevó a la capilla del Colegio. Delante del pequeño altar adornado con flores artificiales, me azotó./ —Es mi deber sagrado. Has seguido a la indiada, confundida por el demonio. ¿Qué han hecho, qué han hecho? Cuéntale a Dios, junto a su altar./ Era un pequeño azote trenzado. Recibí los golpes y el dolor, casi jubilosamente. Recordé el trueno de los zurriagos en el caserío de Patibamba. Me incliné sobre el alfombrado, en las gradas del altar./ Te han visto correr por Huanupata, detrás de las mulas robadas por las

indias. ¿Cantabas con las forajidas? ¿Cantabas? ¡Dí! / —Sí cantaba. Llevaban la sal para los pobres de la hacienda. ¡Cantábamos! / Mi pecho parecía inundado de fuego./ —¿La Felipa me maldecía? ¡Confiesa! Estamos solos en la capilla. ¡A solas con Dios! ¿Me maldecía? / —No, Padre. Lo llamó, no más, fuerte, cuando descubrieron los cuarenta sacos de sal./ El Padre me puso sus manos sobre los hombros./ —Tienes ojos inocentes. ¿Eres tú, tú mismo, o el demonio disfrazado de cordero? ¡Criatura! ¿Por qué fuiste? —me preguntó./ —¡Usted hubiera ido, Padre! / —Yo no sabía que la sal había llegado. El recaudador es un imbécil. Pero que no entre la furia aquí. Recemos, hijo. Después te confiesas, para que duermas" (130). El muchacho pregunta: "¿Es robo eso? ". Y el padre sólo puede contestar: "Si eres inocente no juzgues" "Y me azotó nuevamente" (131).

Llega la peste. La ciudad se ha vaciado y los colonos de todas las haciendas marchan desafiando al ejército hacia la ciudad para que el padre les celebre una misa y acabe la maldición. El muchacho será capaz de vislumbrar en esa suprema determinación de los indios-siervos la traza de la dignidad. El muchacho se emociona al ver que por fin aflora en ellos la nobleza; por fin, ante la muerte, la obstinación, la autodeterminación, la reunión y la marcha. Y él va a encontrarlos. Y luego lo obliga al padre a asumir también su responsabilidad, a ser también el digno. "Se enfrió al saber, por mí, que los indios avanzaban". "Comprendí que hasta ese momento había alentado la esperanza de que los colonos retrocederían ante los disparos de los guardias". "Cuando avanzan tantos, tantos... ¡No los asusta! —dije". Y el muchacho obtiene el honor de ayudar a la misa: "¡Ya! Ayudarás. Tú parece que no temes; eres casi un demente. Ayudarás a la misa, si el sacristán no aparece. Repicarás las campanas./ —¡Sí, Padre! —le dije, abrazándolo" (257). Y en ese momento supremo, nuevamente como fuente viva, la memoria: "Yo repicaba en mi pueblo las campanas (...) Lo haré a ese estilo" (257-8).

El muchacho percibe cómo los indios en ese instante supremo han vencido: son capaces de vencer el miedo, en la misa cantan y de vuelta marchan en orden; "apostrofaban a la peste, la amenazaban" (259). En esta última solidaridad el muchacho ha concluido el aprendizaje. Allá va como su padre, inerme, inmune, invencible, libre ya. A la cordillera.

Ha nacido un hombre. Se ha liberado la religión. ¿Y el padre director? "Era sabio y enérgico; sin embargo, su voz temblaba; siglos de sospecha pesaban sobre él, y el temor, la sed de castigar" (249). El y la institución que representa ¿aprendieron la lección? ¿son capaces de rectificar?

4. PROCESO TEOLOGICO AL DIOS DE LA INSTITUCION ECLESIASTICA

José María Arguedas: "Todas las sangres"

DEBATE Y GESTA DE TODAS LAS SANGRES

Hemos caracterizado a *Todas las Sangres* como la novela en que reluce en toda su plenitud la dimensión de historicidad; una novela épica. Y como el hombre es principio y fin de la gesta, la épica se expresa sobre todo a través del diálogo. Como hace cuatro siglos, una

mina de plata quiebra el orden feudal y pone al descubierto y en movimiento los diversos proyectos que se disputan al continente.

Aquí se ha quebrado la homogeneidad. En la novela se acogen los más diversos puntos de vista. Cada sangre habla por sí. La novela es un proceso abierto, el resultado no sólo expresa una determinada correlación de fuerzas sino también la verdad y la limitación de cada proyecto, la nobleza de cada sangre. En *Todas las Sangres* el conflicto racial asume su plena dimensión histórica al entenderse como función del proceso político nacional. Aquí todas las sangres concurren como clases sociales antagónicas. Pero a su vez las clases sociales no son sólo el resultado de relaciones de producción sino de proyectos de vida, de concepciones humanas. El concepto tópico de base social y superestructura saltaría hecho añicos. El mito no sería la expresión simbólica del modo de producir la vida material. Más bien sería el trabajo el que se inscribiría en el mito, globalidad más abarcante, concediéndole desde luego todo su peso determinante.

En la novela aparecen las compañías transnacionales y sus testaferros criollos, el nacionalismo burgués desarrollista, los políticos apristas y comunistas, los hacendados en decadencia, los modernos profesionales, los cholos emergentes, los vecinos señoriales arruinados, los proletarios peones y mineros, los colonos esquilmados y los comuneros libres.

Las alianzas estratégicas o meramente tácticas se entablarían precisamente desde el punto de vista del mito. Y la capacidad de maniobra, la autonomía sería proporcional al valor del mito que se sustenta. El gobierno, el ingeniero vendido al consorcio, el cholo arribista crecen en cuanto renuncian a ser ellos mismos; su brillo es prestado, suben y bajan como paja que arrastra el viento. Como ellos son los hacendados que al no cumplir su obligación con los colonos han perdido su autoridad; es vacío y por lo tanto represivo el mando que mantienen. Y los vecinos que por miedo a la ruina se han vendido al consorcio ya no son ayuntamiento y merecen el desprecio. En el capitalista nacionalista alienta al menos el mito de la patria; no irá con él muy lejos, pero cabe al menos recorrer un trecho juntos. Los políticos en la novela son seres desorientados: No han sido capaces de entender al pueblo, tampoco tienen el poder establecido y se debaten confusos entre rasgos de solidaridad y mediatizaciones sectarias.

Y está el señor antiguo que en la emergencia pone a funcionar lealmente el viejo pacto colonial: los indios se le han encomendado a él y él tiene la responsabilidad de sus almas; él es señor suyo pero para que ellos lo sean, para que tengan vida abundante. Este rancio cristiano que pide honor porque promueve a los indios a su nativa dignidad entraría en contradicción con el resto de la sociedad. Al pedir a cada uno que sea lo que representa socialmente pone al descubierto el sentido ideológico encubridor del pacto social vigente. Hace ver que la sociedad carece realmente de mito y por lo tanto de legitimidad. El tiene conciencia de que su estirpe se acaba pero quiere morir consumándola y de este modo redimiéndola.

Y por eso será con él precisamente con quien los indígenas establezcan su alianza estratégica. Porque será una verdadera alianza entre dos mitos que concurren enlazados a una misma práctica

liberadora. ¿Y cuál será el mito del indio? La comunidad, el hombre social, el hombre que se respeta y respeta, el hombre colectivo que reconoce su dignidad y recobra su vida extrañada, el que se reintegra. Es toda la comunidad la que practica esta teoría. Pero es un solo hombre, Rendón Willka el que es capaz de comprenderla así. Para los demás están aún las ideaciones y ceremonias de la religión ancestral y de la cristiana en una simbiosis que también a él le alimenta: la religión como creación humana para servir al hombre.

DISPUTA HISTORICA EN TORNO AL SENTIDO DE LA RELIGION

Estas son en toda su complejidad las voces no armonizables de esta disputa histórica en torno al sentido de la religión en el proceso de la liberación humana. Vamos a escucharlas:

La religión de encomenderos y frailes

En lo más bajo de la escala están los cholos trepadores y las autoridades sin alma. Planean el asesinato de don Bruno, el señor cristiano: "Yo preparo el pastel; se lo doy cocinadito. Usted se lo come./ —Y Dios y el cura bendicen, si está bien hecho y bien zampado" (II, 199). El dios lo es del orden establecido y sus curas lacayos bendicen la anulación de lo que atente contra ese orden aunque lleve la marca de Dios. Son los curas y el dios de los hacendados, los sembradores en los colonos del opio del llanto y del falso consuelo, la religión de la sumisión: "Traigo, como usted, don Bruno, predicadores en cuaresma que me hacen llorar a los indios, me los consuelan bien" (I, 212). "Es verdad que hago llorar a los indios y les doy menos que a mis perros. Pero no es mi culpa. Eso viene de antiguo, de la voluntad de Dios, según todos los frailecitos que predican" (I, 235).

Pero esta religión de frailes y encomenderos tiene sus días contados. El hacendado más viejo se percata de que su Dios les está dando la espalda. "Pero Dios cambia" (I, 228), se ve obligado a reconocer. "El hizo a estos Aragones últimos", a Bruno el señor cristiano y a Fermín el empresario minero nacionalista, que lo están trastornando todo. Bruno, augura, será víctima de las fuerzas que desató. Serás, le dice, enterrado "por los indios a quienes les pusiste los ojos que Nuestro Señor les vendó por caridad y por amor a los grandes que ganaron estos montes para sus reinos" (I, 228).

La nueva cristiandad

Pero para Fermín, el empresario nacionalista, el camino no es el de su hermano. No se trata de abrirle los ojos a los indios sino de modernizar la explotación, humanizándola. Esta sería su interpretación del esfuerzo de la Iglesia que culminaría en el Concilio. Esa sería la religión cristiana: orden humano, pero jerárquico. Este sería para él el cambio de Dios: "Los siervos no tenían esperanza; se consolaban con el rezo y llorando; esperaban la muerte casi con alegría; ahora Rendón Willka y otros, les mostrarán el camino del asalto. ¡Hay que evitarlo! Romper nosotros la barrera. Que nuestros obreros de las fábricas vivan

en buenas casas, sin amargura. Así los explotaremos mejor, a gusto de ellos mismos. ¿Comprendes? Así quiso Jesucristo que fuera el orden; eso lo predica ahora el Papa" (II, 128).

La esposa del empresario, en cambio, se asomó por un momento a los indios y comprendió que la venda había sido ya definitivamente quitada. Pero su camino no era desde luego el del asalto. "Sólo Dios podrá exterminarlos. Sólo Dios, y los malos curas no han engañado aún a Dios" (I, 191).

Cristianismo tradicional contra orden establecido

Asunta sería el prototipo de los vecinos, los señores empobrecidos que en la emergencia dan su vida por defender su dignidad. Desde esa situación es capaz de establecer criterios sobre Dios y el diablo, el bien y el mal. Y se eleva más allá y se enfrenta al orden establecido: "No sé qué es comunismo. El cura que don Fermín hizo destituir decía que eran demonios. De don Bruno hablan ahora como de comunista, de Rendón Willka, peor (...) óigame: ni don Bruno ni Rendón son demonios. Rezan y están por los que sufren" (II, 173).

Los hacendados reunidos en junta se percatan de que un cristianismo que se exprese en ver en el indio herido al hermano y que tome público partido por él es peligroso para el status. Es una posición irreductible. Peor que el comunismo, porque su mito sería más complexivo. Y ven con espanto que una parte de la institución apoya ese cristianismo. El anticomunismo no sería ya su principal motor: "Aragón de Peralta es muy peligroso, porque es gran señor, con juicio y audacia. Yo creo que es más peligroso que los comunistas y apristas pelagatos y simplemente bocones que hay en estos lugares. Se ha quedado restañeando la sucia sangre de un indio como a un hermano. Tenemos que anularlo de alguna manera, señores, porque es hábil y creo que sinceramente, se apoya en la religión —dijo Montes de Patrón./ —De acuerdo. Si es más peligroso que un comunista es, pues, peor que comunista. Acusémosle entonces formalmente de agente de Rusia y China —pidió Eguiluz./ —¿Y cómo desmentimos su catolicismo? Ninguno de nosotros ha favorecido a la Iglesia como él, y su padre./ —Fácil. Se demostrará que lo hace para encubrir sus verdaderos fines —dijo de la Molina./ —No es fácil señores. Hace unos diez años hubiera sido fácil, hasta el obispo nos hubiera ayudado. Pero el actual creo que también es medio comunista" (II, 96).

La doctrina socialista de la Iglesia

Y no sólo es ya el espíritu cristiano de don Bruno, el obispo o Asunta —hombres movidos por una sensibilidad certera pero sin teoría adecuada—; en la novela aparece también "un católico social cristiano, inscrito y adoctrinado en Francia" (II, 157) que a través de su experiencia en la mina llega a desentrañar el carácter ateo del imperialismo y llega a coincidir con los comunistas en la crítica a la institución eclesiástica que consagra desde hace cuatro siglos este orden inhumano. Pero para él esa crítica no conduce a la disolución sino a la purificación de la Iglesia y él la lleva a cabo para practicar la doctrina

socialista de la iglesia. Así da razón de su proceder ante don Bruno: "Bueno, señor, una sola razón me asiste: soy católico moderno; deseo practicar la doctrina socialista de la Iglesia. Mis padres me lo permiten de muy mala gana. Se alegraron de que ingresara como ingeniero al gran consorcio, al monstruo internacional que no tiene más bandera ni Dios que el dinero. Los he mandado a rodar. He renunciado. Odio el comunismo ateo, pero creo que tienen razón en su prédica contra los terratenientes inmisericordes, contra los sacerdotes y autoridades que los apoyan. Medio Perú trabaja con el sistema de hace cuatro siglos y en provecho de algunos centenares de gentes sin piedad. Y de esas centenas muchos oran en las iglesias y comulgan" (II, 213).

Un sacristán replica al cura del dios inquisidor

Pero es el viejo sacristán de San Pedro, el empobrecido pueblo de españoles el que en su estancia con los indios comuneros alcanza su humanidad y desde ella su libertad religiosa. Ya no será el eco del cura. Ahora tiene voz propia incluso para interpelar al padre. Le acusa de que no tiene ojos para ver a Dios. Porque Dios está en los indios. El Dios verdadero, el del sufrimiento productivo, el de la esperanza. Pero el Dios del padre es el del sufrimiento sin esperanza, el de los encomenderos. El cura le pide que cante en la capilla de los indios y él responde: "Quemado yo, padre. Mi iglesia dentro de mi pecho, quemado. ¿Cómo voy a cantar? La Gertrudis igual que ángel canta. El sacristán contesta./ —La Gertrudis no piensa en Dios; canta triste, sí, porque es deforme./ —Padrecito: tú no entiendes el alma de los indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre; quita de la sangre cualquier suciedad./ —Bueno, terco. No puedo obligarte. Esa kurku tiene algo, algo extraño; duele./ —El Dios, pues, padrecito. Ella ha sufrido entre los señores. Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo" (II, 208).

El sacristán ya no se asusta ante sanbenitos. La acusación de comunista no tiene peso para él. El tiene ya su criterio: el que da vida al hombre participa del espíritu creador y salvador de Dios: "Eso te ha dicho Rendón Willka: —le gritó el cura./ —Han quemado la iglesia. ¿Rendón Willka, acaso? Han matado inocente platero Bellido. Don Demetrio, tranquilo, sudando, sus k'ollanas sudando.../ —¿En dónde? / —Donde falta consuelo, pues, dicen./ —¡Ese cholo es comunista! Le matarán. ¿Cómo consuela? / —¡Comunista, comunista! diciendo subprefecto, polecías, vecinos rabiosos, ingenieros. Tú también, padre. No sabemos qué será eso. Don Demetrio tiene ojos, tiene pecho, tiene boca para levantar ánimo, como el sol, como árbol cuando la tierra calienta, solito. Así no más. Su ojo es de águila que no tiene pecado. Mira y el corazón aviva" (II, 109).

Para el sacristán Dios no está en todas partes. Ese dios indiferente, que deja las cosas como están, es el dios del sistema. Pero Dios no está en los que roban a los hombres su humanidad sino en los que devuelven al pobre su dignidad perdida. Llega a la comunidad un indio de hacienda: "Ha llegado amarillo, rotoso, sin chullu siquiera. Ha regresado igual de su ropa, pero en su ojo había Dios.../—¿Qué Dios? ¿Cómo

sabes? / —Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo. Llegó unpu, enjuermo, agachadito. Salió tieso, juirme, águila. Era mozo no más. Dios hay aquí, en Lahuaymarca. De San Pedro se ha ido, creo para siempre./ —Tú tampoco eres cristiano verdadero, hijo. ¡Tantos años sacristán! Y piensas como brujo. Dios está en todas partes, en todas partes.../ El viejo sacristán de San Pedro movía negativamente la cabeza./ —¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente Maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros (...) de señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijito, cada cosecha? No me hagas llorar, padrecito" (II, 209-210).

La religión del hermano

En la novela se encuentran Rendón Willka y el ingeniero socialista cristiano. Se encuentran como aliados. Más aún, como hermanos. Pero ¿cuál será la expresión más adecuada de su práctica? ¿Quién comprende mejor el sentido de su historia? Para el ingeniero la pregunta suprema sería la pregunta por Dios. Para Rendón esa pregunta sería insuperablemente ambigua: ¿De qué Dios se trata? ¿Qué imagen de Cristo? La mediación religiosa deberá ceder un día ante la inmediatez del hermano. El no se define como creyente. Menos aún como ateo. "Hermano de hombre soy", dice simplemente. Hasta ahora la religión ha servido para oprimir. Pero está cambiando. Está bien. Que traigan otro diosito. Pero que quede como primordial el construir la fraternidad humana. Este sería un resumen del diálogo: "—Siete años en barriadas, trabajando a veces, comiendo basura a veces. Nunca llorando. Tú, joven Hidalgo, has cambiado a tu Dios; aquí, con El nos echan latigo; comunista diciendo, a inocente matan./ —¿Cree usted en Dios, Rendón Willka? / —¿Cuál Dios será? "Zar" en Lima, oyendo misa; Cabrejos oyendo misa, rodillando en iglesia de San Pedro; don Lucas llamando santos frailes a su hacienda, siempre; don Cisneros también, haciendo predicar en quechua para colonos, para que colono sea más triste, más homilde. Don Lucas mata indios, don Cisneros mata indios; don "Zar", don Cabrejos, desde Lima, le quita su alimento a trescientos caballeros antiguos. Peor que el morir ha sido./ —Tu Dios, joven, ¿así es? ¡No será! Has abrazado a varayok' de Paraybamba; dontra de Dios estás./ —Demetrio, ya no me hables ahora. Es suficiente. Mi Dios es Jesucristo que amaba a los pobres y murió en la cruz por ellos./ —¡Así predican los frailecitos! Así mismo dicen: ¿Cuánto Jesucristo hay? Tú das a humildes, por Jesucristo; hacendado, cura también, por Jesucristo quita, hasta el vida./ Dios no importa. Difícil va a ser que indio adore en cierto al dios de Cabrejos, de don Cisneros, de don Lucas./ —Rendón. Recupera a Dios. No mates si llegas a perder./ —Hombre es para vivir, para hacer. Hombre es respeto. Hermano de hombre soy. ¡Que no me apunten no más con metralla! Estos cerros pueden caer sobre el seso del polecía que quiere matar a indio en su chocita, ahora./ —Traeré jóvenes, más jóvenes, como yo. ¿Qué dices? / —Que estén viniendo, pues. Que traigan otro diosito. El de don Cisneros, de Cabrejos, será para pior" (II, 216-8).

Rendón, la encarnación simbólica del alma matinal de Mariátegui, sería en la obra de Arguedas la más alta expresión de "aquel que se reintegra". Frente a la arbitrariedad actual que se funda en que los opresores sólo deben responder ante Dios, vendrá la nueva era en que los hombres responderán ante la asamblea de hermanos: "Y entonces no vamos a responder ante Pukasira, ante Crucificado; ante el hermanito ha de responder el que quiera fregar a su hermano. ¡Caray! El sol va a cambiar, pues; quizá mañana, quizá pasado..." (I, 162). Cuando llegue ese día ¿qué será de la religión? Quizás cuadre la respuesta de Mariátegui: "El socialismo es, también, una religión, una mística. Y esta gran palabra religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre. No debe ser confundida con la palabra Iglesia" *(Temas de nuestra América*, Ed. Amauta, lima, p.46).

Ciertamente que la institución, tal como aparece en la novela, no forma parte del mito. Ha de ser barrida completamente. El ingeniero, el sacristán, la señorita Asunta, el obispo medio rojo... ¿lograrán recrear la institución? Sólo si lo logran será posible reconocer como tal al Dios liberador.

V. EL COMPROMISO LIBERADOR

1. CAMBIO DE SOLES

José María Arguedas: "El zorro de arriba y el zorro de abajo"

Hemos caracterizado a *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de novela-sumidero y novela-embrión. Si en la novela anterior concurría cada sangre por la posesión de la mina, es decir por el control del desarrollo y aun por su misma definición, en esta novela todas las sangres se mezclan. No es ya la evolución de cada clase social y grupo humano y sus alianzas. Ahora se trata de la desaparición de esos grupos, de su metamorfosis en algo que aún no tiene forma.

Un escenario insólito para una batalla histórica

Chimbote pasa a ser repentinamente el mayor puesto pesquero del mundo. Se convierte también en el prostíbulo más feroz del mundo: Allí el capitalismo criollo en combinación con las transnacionales joden al mar y a la tierra, joden a serranos y costeños, todo lo contaminan: los cuerpos, las conciencias, los elementos. Hasta que todo se desgasta, se esteriliza y se va convirtiendo en un pudridero donde una masa heteróclita fermenta y se descompone.

Arguedas siente a Chimbote como una avalancha (97): "Una mescolanza del morir y del amanecer, de lo que hierve y salpica, de lo que se cuece y se vuelve ácido, del apaciguarse por la fuerza o a pulso" (59). Es cierto que la pureza original es irrecuperable, no queda ya ni memoria. Se borraron los linajes: "Ya naides es de ninguna parte. —pueblo en barriadas de Chimbote" (253). Pero esto, que antes se

sentía en Arguedas como aniquilación peor que muerte, aparece aquí como liberación. En la sierra, "allá no hay cimiento para el desabandonado de Dios". "Aquí, en la tiniebla del corazón, hay esperanza; cierto, mueve su lucecita como alita de moscas serán". "El miseria en la barriada que decimos es gusanera que hace levantarse al desabandonado; a la pelea lo lleva; primero encuentra su cimiento en el lotecito que nadies le quita y después, cualquiera está mirando que el poblador barriada puede salir a flote" (253).

En la gusanera hay paradójicamente nobleza. Nacen solidaridades, formas nuevas de comunidad. Un excuerpo de paz y un músico ciego tocan a duo el charango. También aquí cabe la vieja música serrana que lava la rabia y la pena; cabe pues, la dimensión estética y la fiesta. También acá, la pelea histórica, la gesta. ¡Sindicatos comunistas aliados con curas yanquis criollizados! Y barrios que se organizan independientes. Demasiado nuevo todo sin duda para la sensibilidad de Arguedas nutrida de infancia cuajada en la sierra. "Me enardece —confiesa—, pero no entiendo a fondo lo que está pasando en Chimbote y en el mundo". ¿Y quién podrá jactarse de comprenderlo? Los que dominan saben como manejarlo, pero ¿entenderlo? "Naides nos conocemos" (97) reconoce en la novela la ficha en Chimbote del gran capital.

En este caos ¿cómo encontrar palabras? Son los lenguajes inarticulados, balbucientes, contaminados, pero transidos de dolor y de deseo los que más a fondo lo expresan. Por eso el lenguaje en esta novela en que los cuerpos chocan es también un lenguaje agónico, no algo que uno oye sino una masa volcánica que cae sobre uno, lava furiosa que irrumpe en el campo de la atención y lo ocupa y lo sume en su denso hervor. Por eso la novela sería como un tormentoso parto: "Ese oficio quiero ¿no? Ayudar a morir y a resucitar más fuertemente que a morir" (99). Y lo que se daría a luz aún sin forma acabada, apenas reconocible, sería el mito nuevo, que no sería otro que el viejo que se reintegra.

LOS CONTENDIENTES

"¿Cómo ve usted el panorama, el conjunto?" (119) se pregunta en la novela al representante de los consorcios. Y responde: "Siete huevos blancos contra tres rojos. Nosotros, la industria, U.S.A., el Gobierno peruano, la ignorancia del pueblo peruano y la ignorancia de los ardozos sobre el pueblo peruano, somos las fuerzas blancas; Juan XXIII, el comunismo y la rabia lúcida o tuerta de una partecita del pueblo peruano contra U.S.A., la industria y el gobierno, son las fuerzas rojas. Fíjese; así es la cara del Perú" (120).

En este panorama destaca ante todo la novedad. Que la industria, U.S.A. y el gobierno sean enemigos del pueblo, ya estaba claro en sus novelas anteriores. Pero que las fuerzas liberadoras fueran el nuevo cristianismo y los comunistas eso es una novedad. En *Todas las sangres* decía de los políticos: "Hey visto comunistas, apristas, socialistas en Lima. Ninguno saben de indios" (II, 217). Allí también aparecía uno que se definía como "católico moderno", deseaba practicar "la doctrina socialista de la Iglesia". En la novela aparece retratado con simpatía. De gentes así dice el protagonista "que estén viniendo, pues". Y en *El*

Zorro..., vienen. Y vienen no como se hubieran sospechado los personajes de la novela anterior. No se trata ya de luchar contra el comunismo liberando al indio de su miseria. Porque ahora la pregunta no es por Dios sino por el hombre y desde ese planteamiento cabe una alianza estratégica con ellos. El cura Cardozo y el comunista Solano: "Cardozo y Solano organizaron el Congreso Nacional de Trabajadores de la Pesca en un edificio religioso de la parroquia de San José; Solano pronunció discursos políticos apoyando las manos sobre el altar de la capilla, sobre el ara. Cardozo habló allí de revolución, en estilo anglocriollo enchichado" (120).

De los comunistas siempre había apreciado el coraje, aunque desviado. Pero es una novedad absoluta la valorización de la institución eclesiástica. ¿A qué se debe? En la novela se habla de "la senda de luminosidad que Juan XXIII abrió especialmente para la salvación del humano maltratado" (261). Los que van por esta senda son signo de esperanza y de contradicción. El loco Moncada, el vidente, va enumerando a los que en Chimbote andan borrachos de sangre humana y al llegar al obispo y a los curas dice: "El ilustrísimo, su señoría, cura norteamericano; ese no; de caridad borracho, de gran caridad" (158). El zorro simbólico que en la danza de la vida y de la muerte divide a la ciudad entre los que son y no son mierdas: "El obispo yanqui ese no es mierda" (123). Y la razón sería que "no vienen a imponer. Aquí predican, se peligran, caballeros, entre las pestilencias" (67). Y el agente del consorcio: "¿Cardozo es comunista católico, dicen? Lo compadezco" (118). Y Tinoco contratado por la mafia del consorcio, con la navaja en la mano, va diciendo: "Maxe, comonista, Padre Cardozo, comonista, a ti te cortaré" (85).

EL MITO CRISTIANO Y SU MEDIACION HISTORICA

Pero, si es nuevo el hecho, lo es aún más la manera como se conceptualiza. Porque esta alianza de marxistas y cristianos se comprende como una relación dialéctica: el comunismo sería la mediación histórica del cristianismo. "La revolución —se oyó la voz firme de Cardozo— no será obra sino de estos dos ejemplos, uno divino, el otro humano, que nació de ese divino: Jesús y el 'Ché' " (259). Porque "el Señor hizo al 'Ché' y el 'Ché' repercute sobre el Señor para redención del católico y mediante esa redención, librar al humano" (261). La primacía de la salvación la tiene Dios, pero Dios salva en la historia enviando su Espíritu, el Espíritu de Jesús, a los hombres. El que posee el Espíritu de liberación ha nacido de Dios. Y eso se dice del Ché, símbolo del marxismo humanista. Pero a su vez, como Jesús, este liberador debe liberar a la Iglesia. Y de hecho lo está haciendo ya: "Yo acepto que la Iglesia ha aprendido, se ha transfusionado con la sangre del 'Ché' " (261). Naturalmente que este principio de dialecticidad exige a todos conversión. Por eso el rechazo que provoca y los intentos de maniobrarlos: "al 'Ché' y las puertas que abrió Juan XXIII van a procurar disfrazarlos, amamarracharlos falsamente engrandeciéndolos desde Nueva York y también, aunque de otra forma y destino, desde La Habana" (261).

Sin embargo, este mito esperanzador aún ha de madurar mucho. Aún pesa contra la liberación "la ignorancia de los Cardozos sobre el pueblo peruano". Se lo echa en cara su compatriota, el excuerpo de paz que en el altiplano, al conjuro de la música y compartiendo la vida, cambió de temple: "No , bien no entiendes. Tú andas nadando en las cáscaras de esta nación. No lo digo con desprecio (...) Estás en la cáscara, la envoltura que defiende y oprime" (241). Como pesa también "la ignorancia del pueblo peruano"; y no sólo la ignorancia como inconsciencia sino la ¿invencible? desconfianza que el que se define por el origen siente hacia lo que viene de fuera. Así habla el patrón aymará Hilario Caullama: "Padre Cardozo, osti sabe: yo como cholo aymará, altiplano lago Titicaca, en nengún gringo confío, ne cuando tienen sotana, y es castellanista mejor que yo" (212). Una desconfianza sólidamente fundada en una larga experiencia histórica con la que intuye que aun un individuo de buena voluntad puede quedar rebasado por las metas del grupo a que pertenece y servir involuntariamente de punta de lanza. Y por eso en definitiva teme de él: "Cura Cardozo, vagabondo bueno: on brazo cariño en hombro Caullama, otro brazo apoyo en hombro Capital-Braschi" (213).

¿DOS SOLES O ES UNA SOLA LA LUZ?

Pero más allá de la desconfianza ¿no se da la impenetrabilidad absoluta? La firmeza serena, la imperturbable independencia del patrón aymará ¿no se deberá quizás a su rechazo del espacio y del tiempo de esta historia: Su victoria ¿no es la otra cara de su pertenencia a otro mundo? Y si es así, el precio de su victoria ¿no será la incomunicabilidad, el arcaísmo aislante?

Tal vez lo es aún a nivel de comprensión. No a nivel de práctica: El da plata al sindicato comunista y aun desconfiando se confía al cura.

¿El mito cristiano y el indígena son definitivamente heterogéneos? ¿El destino del mito indígena será quedar enterrado con sus últimos protagonistas? ¿La nueva comunidad que nacerá de la gusanera será pues cabalmente comprendida desde un cristianismo liberador mediado por el marxismo? ¿Sería esto por fin la realización del mito que en estos cuatro siglos no pudo realizar la colonia porque lo había alienado al utilizarlo contra el pueblo, violentando su sentido? Pero en este cristianismo marxista ¿qué quedaría de esa nobleza, punto de contacto fundamental entre el mito cristiano y el indígena? Muchas preguntas en este camino abierto.

Y en el "¿Ultimo diario? " una pregunta que las engloba a todas. Una pregunta dirigida esta vez a un cura peruano, de los que en la novela se decía que "creo ya no hay" (188), pero que ha sabido haber, como dirían en Ecuador: "¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo? ¿Puedes decirlo tú, el teólogo del Dios liberador, que llegaste a visitarme aquí, a Lorena 1275 , donde estuvimos tan contentos a pesar de que yo en esos días ya no escribía nada? " (269). Y antes de morir y para después de la muerte este ruego como cheque en blanco: "Yo te pediría que..." (269). El cura, como la última palabra sobre su vida, el cura como el que nombre —con el músico y el cantor y el político de izquierda, el profesor y el

estudiante— al mito. Sabiendo que no se va a prestar a ninguna fantochada, a definiciones rotundas, nombrando lo inconcluso y destronchado, pero también la esperanza revolucionaria que lleva en su seno esta avalancha humana.

2. EL COMPROMISO CON EL PUEBLO QUE LUCHA POR SU LIBERACION

Manuel Scorza: "Redoble por Rancas"

NUEVO EPISODIO EN LA LUCHA DE TODAS LAS SANGRES

Han pasado unos pocos años. Las minas de la sierra están ya en poder de los consorcios extranjeros con el amparo del gobierno que legisla para ellos, juzga a su favor y pone al ejército a su servicio. Las comunidades indígenas han asimilado el espíritu de los Rendón Willka. Y los más jóvenes curas serranos no son ya los frailecitos cuaresmeros de Arguedas sino los Cardozos peruanos metidos hasta la entraña del pueblo. Es tiempo otra vez de la gesta. Y la gesta que plantea *Redoble por Rancas* consiste en la lucha de una comunidad indígena contra la Cerro de Pasco Corporation, el sistema judicial del Perú y el ejército. El pueblo muere; pero los vencedores quedan absolutamente descalificados, sostenidos sólo en su fuerza bruta. Los que se salvaron, los que lo vivieron, los que como el autor lo han contado consolidarán un día su victoria. Entre tanto la Cerro de Pasco ha tenido que salir del país y el pueblo sigue reprimido, pero con más luz y más consciente de su fuerza.

El tratamiento de Escorza nos parece, después de haber estudiado Arguedas demasiado sumario. No aporta elementos nuevos de análisis y la síntesis es demasiado redonda. Aunque vale como el canto de una anticipación, escrito desde lo que esperamos. Su esquematismo, al estar asumido desde una postura de distanciamiento, no degenera en entusiasmo simplificador sino que sirve como pedagogía concientizadora.

EL PADRE RESPONDIO: NO BASTA REZAR

Para no repetir los elementos analíticos, vamos a referirnos únicamente al tratamiento que da a la institución eclesiástica. Está presente desde luego la posición tradicional que asimila el problema de la Cerro a las catástrofes naturales y lo interpreta como castigo de Dios: "— ¡Casigo de Dios, castigo de Dios! —bramaba don Teodoro Santiago marcando con cruces las casas de los adúlteros y los calumniadores./ ¡Ustedes tienen la culpa! ¡Por sus lenguas podridas y sus deseos sucios, Diosito escupe sobre Rancas! / Los pecadores se arrodillaron./ — ¡Perdón, don Santiago! / — ¡No me pidan perdón a mí, sacrílegos! ¡Supliquen a Dios! " (109-10).

Pero lo característico de la novela es que esta posición queda superada tanto por el cura como por la comunidad indígena. La novela capta esta evolución y es capaz de interpretarla como reencuentro, como comunión plena de la institución eclesial personificada en el cura y la comunidad indígena; el encuentro, por fin, da la cultura vencida con la religión de los vencedores en el acto conjunto de la liberación común. "—Padrecito —preguntó el Personero al terminar la misa—, ¿por

qué Dios nos envía este castigo? / El padre respondió:/ El Cerco no es obra de Dios, hijitos. Es obra de los americanos. No basta rezar. Hay que pelear./ La cara de Rivera se azuló./ —¿Cómo se puede luchar con 'La Compañía', padrecito? De los policías, de los jueces, de los fusiles, de todo son dueños./ —Con la ayuda de Dios todo se puede./ El Personero Rivera se arrodilló./ —Bendición, padrecito./ El padre Chasán dibujó una cruz" (135-6).

Estamos en las antípodas del *Huasipungo* de Icaza. Ahora la religión aparece como elemento desalienador. Su función no es empuñar las armas. Es en primer lugar plantear el sentido global de la lucha: Ya hasta el mayoral esbirro de los americanos ve en el indio desvalido y solitario que se le enfrenta, la faz de Cristo. Pero también ahondar la dialéctica: no es una lucha aislada y parcial, es un episodio de la lucha de los pobres, que es la guerra de Dios, por derribar fronteras y dominios para establecer el reino de la libertad y la fraternidad. En esta lucha el compromiso ha de ser total, hasta la muerte: "Las autoridades se habían reunido en la iglesia. Respetuosamente solicitaron que el padrecito Chasán tomara juramento a la Directiva. 'Juramento ¿para qué?' 'Para luchar contra la Compañía Cerro de Pasco, padrecito'. Las espesas cejas del padre Chasán volaron como cuervos. '¿Están dispuestos a luchar de verdad contra 'La Cerro'? 'Sí, padrecito'. Los cuervos revoloteaban en las paredes lamentables. 'Esto no es juego. Luchar contra La Cerro no es broma. Yo sólo puedo tomarles juramento si están dispuestos a luchar hasta el fin.' El Personero y las autoridades se arrodillaron, anudados de lágrimas. El púlpito prometía ahora la cólera. 'Los que se proclaman dueños de la tierra, los príncipes que se atreven a cercar la tierra, todos perecerán" (186).

Y en este compromiso con su rebaño hasta el cura viejo, rezongón y desencarnado, acaba por reconocer la verdad cristiana del nuevo planteamiento antiimperialista: "Tú tenías razón, Sapito. No es Jesucristo quien nos castiga, son los americanos. /—¿Se ha convencido, don Santiago? / —¡Me convenciste, Fortunato! " (292). Es verdad que esta conversión la dicen dos muertos desde sus tumbas, pero la tranquilidad con que hablan es la de una comunidad en la que viven aún y que seguirá luchando hasta la victoria.

3. MORIR AL ORDEN Y RESUCITAR AL PUEBLO

Leopoldo Marechal: "Megafón o la guerra"

LA GUERRA DE MEGAFON EN LA NARRATIVA DE MARECHAL

Con *Megafón* se despide el veterano poeta Leopoldo Marechal. Marechal siente que Buenos Aires se muere de vulgaridad y está pidiendo a gritos una constitución mitológica que le confiera identidad personal. Pero Buenos Aires es, según Marechal, la ciudad de la gallina, por eso la única épica que le cuadra es una épica bufa con una parte de sublime y dos de ridícula.

Megafón, el autodidacta de Villa Crespo, es un ente salido de la misma entraña del pueblo. Ha trabajado, ha leído desordenadamente, ha viajado por Argentina y el mundo. Fruto de sus experiencias y

meditaciones es su teoría sobre la Víbora y sus dos peladuras, y las dos batallas. La Víbora es la Patria, la peladura exterior es la de los políticos de la contrarrevolución y se encuentra ya en putrefacción; la segunda es la escondida, la del pueblo. Es necesaria una guerra para acabar de raer la peladura exterior y para que se dé a luz la peladura interior.

La guerra tiene un carácter simbólico. Consiste en obligar a elementos representativos de la opresión, mediante un diálogo dialéctico, a tomar conciencia de su carácter antipopular y represivo. Porque "los combates que más importan —me dijo Megafón— nunca salen a la luz del mundo, ya que permanecen en el subsuelo de la historia" (21). Esta es la batalla terrestre, que tiene diversos lances: El Asalto al Intendente de Buenos Aires, la Invasión al Gran Oligarca; el Sicoanálisis del General, la Biopsia del Estúpido Creso, el Rico del Evangelio, la Payada con el Embajador de USA, el Happening de la Fundación Scorpio, y, como contraste, la Visita al Obispo Frazada, el obispo de suburbio, pobre, enfermo y desterrado.

Pero como la Patria, además de un fin terrestre, tiene otro celestial, es necesaria otra batalla. Esta se concreta en la búsqueda azarosa de Lucía Febrero, la Novia Olvidada, la Venus Celeste. La Novia Olvidada está en la última espira de un fantasmagórico edificio-caracol, fabuloso prostíbulo de lujo en cuyas refinadas espiras sucumben los amantes falsos. Pero Megafón arriba a la cámara central. Allí encuentra encadenada a la Novia Olvidada que le entrega su sonrisa; pero Megafón, El Amante Perdido, es descuartizado por los esbirros.

Como se ve, es un conjunto extraño, con un regusto anacrónico, acentuado por la filosofía neoplatónica cristiana, que es el horizonte del autor y de los principales personajes. Sin embargo, la naturalidad con que se mueven todos en estos mundos interiores y estas aventuras heráldicas, junto con la presencia a gritos en cada línea de los elementos más cotidianos, incluso macarrónicos, da a la novela y sobre todo al conjunto de la narrativa de Marechal una atmósfera consistente, el aire de un universo completo.

En todas las novelas de Marechal se da el mismo proceso de dispersión y retorno unificador, un viaje que implica una búsqueda, que encierra unas tentaciones, que supone unos enemigos y unos aliados y que es ante todo un viaje interior, es decir una transformación que entraña una muerte y una resurrección. El fin —es decir Dios— es el que atrae oscuramente como deseo. La mujer es su cifra oculta, también es la tentación. El hombre tiene la libertad y sobre todo la gracia de Cristo, gracia encarnada en el hermano, en el pueblo.

LA INSTITUCION ECLESIASTICA

Distracción terrible

En este esquema general de Marechal, en que la historia es símbolo —expresión y cauce— del viaje interior, la institución eclesiástica no desempeñaría un papel relevante. La Iglesia como institución habría dejado de ser significativa al haber seguido a la tentación de acomodarse a los requerimientos del poder político y económico. Así lo expresa por ejemplo en su peculiar libro de ensayos *Cuadernos de*

Navegación (Sudamérica, Buenos Aires, 1966): "Tengo a veces la sensación de que Tiresias el sacerdote, lanzado a la obra de construir una Iglesia, se 'distrajo' en las exterioridades del Templo, en su también necesaria 'secularidad', o en los menesteres políticos de la Institución, todo ello con menoscabo de la doctrina, vale decir del 'alma' que debió y debe informar al cuerpo de una iglesia. Tal vez —me dijo a veces— la 'distracción' de Tiresias debióse a la parte activa que Ayax (rey, príncipe o caudillo) tuvo en la expansión de la Iglesia cristiana; porque Ayax, actuando en su ministerio 'secular', tiene la fácil inclinación de verlo todo en secularidad militante" (73). La Iglesia habría pasado de sacramento a institución y al requerir el apoyo del brazo secular —ese es el sentido del régimen de cristiandad en el que América Latina es dada a luz— se convierte en su comparsa a cambio de la estabilidad de su privilegio. Continúa Marechal: "La falta de Tiresias, o su distracción terrible, consistió en Absolver a Creso las 'setenta veces siete' del perdón crístico, en lugar de reintegrarlo a la justicia de su función social de modo que también Creso pasara por 'el ojo de la aguja'. Y Creso, naturalmente, medró al amparo de tan cómoda benevolencia. Llegó incluso a distinguir y separar en sí mismo dos individualidades independientes: la del 'hombre de negocios' y la del 'ciudadano pío' de modo tal que ni el 'ciudadano pío' molestase al 'hombre de negocios' ni el 'hombre de negocios' molestase al 'ciudadano pío'. Yo padecí en mi barrio a un Creso de tan flexible conciencia: un industrial que sistemáticamente negó el pan y el sol de cada día a sus obreros. No obstante, ese hombre se confesó todos los sábados, comulgó todos los domingos, volvió todos los lunes a su iniquidad y fue tenido por columna de su iglesia" (74). Es la Iglesia que describen, hemos visto, los demás autores, la Iglesia establecida, la Iglesia que para subsistir tiene que callar el evangelio. La institución mantenida por los ricos y que por eso no puede defender a los pobres.

Un obispo herido por la policía

En Megafón coincide la radical historización de su esquema con la transformación de una parte de la institución eclesiástica. Respecto de sus anteriores novelas *Adán Buenosayres* y *El Banquete de Severo Arcángelo* habría que decir que en *Megafón o la Guerra* el poeta cede al político el lugar del protagonista. De la acción por la palabra y de la aventura interior se pasa a la creación restauradora del sentido por la acción. La guerra, de tan integral, será simbólica; de todos los modos la dimensión política es la que totaliza la novela. Pues bien, precisamente en esta novela es la acción política de un Obispo de auténtica raigambre evangélica, la que sirve de contraste a la política antipopular de las sedicentes fuerzas vivas. El proceso del obispo sería, en otra clave lingüística, el mismo proceso de Megafón.

Este es el lugar donde se encuentran los dos luchadores: "estamos juntos a la cabecera del obispo Frazada, en un inquilinato de suburbio y cerca del Riachuelo que bajo el sol huele a frigorífico y a materias podridas. Las escaramuzas terrestres de Megafón han de terminar en aquel tabuco de tres metros por tres donde yace ahora el obispo Frazada con un garrotazo en la frente que recibió ayer de la policía

cuando encabezaba la columna de los trabajadores del cuchillos levantados en huelga" (279). Al fondo agreste del inquilinato "dos hombres, el cura Gayoso y el sacristán Lavecha, están a cargo de una gran olla renegrida que hierve sobre un fuego de maderas: el sacristán, cuchillo en mano, le arroja trozos vegetales y animales; y el cura, lentamente, hace girar en la mezcla un cucharón de tamaño gigantesco. Varones oscuros, en torno del fuego, chupan los mates amargos que les ceban sus mujeres con dos pavas arrimadas a los tizones. Más atrás veo un círculo infantil de ocho cabecitas negras cuyas miradas parecen atarse al movimiento giratorio del cucharón en la olla. Y están conversando allá en un lenguaje que se parece al agua o al viento" (287).

La batalla mística del obispo Frazada

¿Qué proceso llevó al obispo desde su palacio a este ranchito, desde las fuerzas vivas a estos oscuros varones que chupan su mate amargo, desde la regencia de su diócesis a la solidaridad con esta iglesia sin nombre de los obreros en huelga, de la protección oficial a la agresión policial?

Jesús clavado en la cruz habría iniciado el proceso. Y el obispo habría librado ante todo una batalla mística: Desclavar al Cristo inmovilizado por la institución eclesiástica, devolverlo a su desafiante desnudez raspando tanto revoque edulcorante que lo desfigura, y reintegrarlo a sus inabarcables dimensiones espacio-temporales: "Sucedió exactamente —revelaría el obispo Frazada en sus *Memorias*— la primera noche de mi alojamiento en el palacio episcopal. No acostumbrado a los lujos de alcoba ni a blanduras de colchón, me había dormido casi al amanecer, cuando me despertó una suerte de forcejeo que localicé al punto en el crucifijo instalado a mi cabecera: el Hijo del Hombre, según vi, trataba de arrancar su mano derecha de la cruz en que la tenía clavada./ —Señor, ¿qué haces? —le dije yo en mi asombro./ —Pastor de ovejas —me contestó El—, ¿por qué te obstinas en exhibirme crucificado y muerto? Sólo estuve tres días clavado en la madera y en la muerte; ¡apenas tres días contra una eternidad en la Resurrección! / Aterrado, volví a decirle:/ —¿Señor, qué debo hacer? / Y El a mí:/ —Búscame y hállame, ¡pero vivo! / —¿Dónde Señor? —insistí./ En su forcejeo el Hijo del Hombre arrancó su mano sangrienta y la levantó a las alturas:/ —Búscame a la derecha del Padre —me ordenó—: estoy sentado allá, pero no inmóvil" (279-80).

"Buscar y descubrir al Cristo viviente por encima del Cristo muerto —dirá en sus *Memorias* el obispo Frazada— no es tarea fácil para el que ha dormido largamente su necrofilia teológica" (281).

"La 'visión de la mano arrancada' me perseguía: decidí entonces vivificar al Cristo, arrancarlo de su inmovilidad en la muerte y devolver a su figura los dos rumbos espaciales que le faltaban: el descenso *ad ínferos* y la exaltación a los cielos. Naturalmente yo debía realizar aquel trabajo en mí mismo, y lo hice así: arranqué de mis ojos las antiguas imágenes crucificadoras; arranqué de mi olfato el olor de la sangre coagulada y del sudor agónico; arranqué de mi oído la telaraña sonora de imprecaciones, lamentos y sollozos que se dejan escuchar un Jueves

y que se olvidan un Domingo; arranqué de mi alma la tristeza de una Pasión obligatoria que se teatraliza una vez al año. Y no bien hube cumplido este laborioso descarte, ¡se me dio la noche de las noches! Yo estaba solo, casi al amanecer, frente al altar mayor de la basílica y ante una cruz ya sintetizada en sus dos líneas que se cortan en ángulos rectos. ¡Y de pronto sentí al Señor viviente, al Cristo universalizado en su cósmica totalidad! " (284).

Los textos de la rapsodia VIII, de la que hemos entresacado estos fragmentos, son un tanto extraños, pero ricos. La percepción central: la Iglesia cultiva un Cristo muerto, un cristo que se puede dominar, un cristo que no molesta, que no cuestiona, que es la imagen de una instalación en la situación de pecado y de una connivencia con los asesinos de Cristo —"sus padres los mataron y ustedes les edifican mausoleos y así completan su faena" (Lc. 11, 47-8). Es una imagen brutal, pero vivida sin escándalo, descubierta como conversión en el interior de esa misma Iglesia y más aún descubierta por su jerarquía.

Este Cristo vive como Señor, por eso su lugar ante todo no es el mundo, pues el mundo no reconoce aún el señorío de Cristo. Vive a la derecha del Padre. En el mundo es aún el tiempo de la marcha, de la lucha. Si el Señor viviente es teilhardianamente el "Cristo universalizado en su cósmica totalidad", es que el futuro abre a la historia, impide que se eternice el presente y atrae invisible e irresistiblemente. Llama a hacer historia, y ahí vienen las implicaciones políticas en las que el obispo se ve envuelto.

Mística y política

El punto álgido habría tenido lugar en el Corpus de 1955. El obispo se niega a entrar en la procesión: "Detrás de la cruz, y portando velas encendidas, caminaban los ateos más ilustres de Buenos Aires, los políticos en larga bancarrota, los panzudos burgueses de la industria y los hombres de negocios que le trampean al Eterno en cada una de sus gestas bancarias" (281). Así los ve el obispo: "Yo estoy en el atrio de la Catedral, miro el desfile de las caras, y una visión terrible me ilumina: ¡son los mismos rostros que hace dos milenios empujaron al Señor hasta el monte de la calavera! ¿Y qué hace ahora el señor Cardenal? ¡Está incensando el *Corpus!* ¿No se da cuenta de que otra vez lo embalsama para la tumba? " (id.). El *Corpus*, el cuerpo vivo de Jesús son los pobres y en ese momento los pobres iban a ser enviados al degüello por el ejército y la burguesía; y la Iglesia lo bendecía.

Aquí la fe ve la necesidad de arriesgarse en el juicio histórico. La identificación que supone este pasaje entre el cuerpo de Cristo y los pobres se concretiza en una apuesta por el peronismo frente a la reacción: "¿Qué hacían allá todos aquellos héroes reunidos junto a la cruz y desfilando solemnemente dentro de sus espaciosos casimires? — ¡Organizaban la muerte de un líder y la derrota de los pobres! " (id.). Es el riesgo del Cristo vivo, un riesgo que puede llevar a la equivocación y al fracaso. Pero, si no hay endurecimiento, acaba conduciendo finalmente a la vida.

El Cardenal lo hizo comparecer al día siguiente: "Se refirió a mi 'escándalo' y me instó a no escandalizar a los humildes. ¡Gran Dios!

por los humildes el Cristo fue y es y será un escándalo tremendo. Se lo dije al señor Cardenal, y me observó atentamente por encima de su desayuno. Ahora pienso que, a partir de aquel día, empezó a tramar con el Nuncio mi alejamiento de la diócesis" (282). Y un día llegó el alejamiento: "El señor Cardenal, papel en mano, leyó la nómina de mis 'intervenciones políticas' en los gremios y de mis 'asistencias demagógicas' a los inquilinatos del suburbio. Tras de lo cual me preguntó si esas 'incomodidades' entraban en las 'funciones específicas' de un obispo./ (...) —¿Qué le respondió usted al Cardenal? / —El Cristo, le advertí, es una 'incomodidad' absoluta. Entonces habló el Nuncio: '¿Cómo ve al Cristo su Eminencia? ', me preguntó. Le contesté: 'Monseñor, el Cristo es amargo en la raíz, duro en el tallo, fresco en la hoja, oloroso en la flor y de miel en la fruta'. Y el Nuncio me sonrió benignamente, como si yo fuera un curioso anacronismo" (238-4). Como se ve, el Cristo vivo ya no muere más, siempre acaba escapándose de los sepulcros eclesiásticos. La palabra de Dios no está encadenada. Y actúa. Es la vida que actúa en la muerte del apóstol, como lo experimentó San Pablo (2 Cor. 4, 8-12). Este es el crucificado vivo y vencedor de *Megafón o la guerra.* Desde él concluye el obispo confiadamente: "No los culpo —vuelve a sonreír—: a su hora, y con la misma dulzura, ellos crucificarán otra vez a Jesucristo en nombre de la ortodoxia. ¡Bien! La Iglesia, como su Fundador, puede morir un jueves y resucitar un domingo" (286). "¿Y qué importa? —se dice a sí mismo en una suerte de monólogo—. ¡El Cristo es la vanguardia eterna! " (287).

Juicio histórico, error y esperanza

En *Megafón* la crítica a la institución no es el doloroso y saludable servicio que prestan a la Iglesia otras corrientes de pensamiento y otros movimientos históricos. Es autocrítica. Y nace del Cristo vivo, del Señor de la Iglesia y del Espíritu que la anima. No pueden acusar al obispo de herejía. Y sin condenar relegan. Con eso queda patente que el Señor de la institución es el orden establecido. Y que la permanencia de la institución es un fin en sí por el que se crucifica al pueblo. Pero esta Iglesia no puede alegar el evangelio y mientras no lo suprima no podrá impedir que desde su seno surja la protesta. Hasta ahora la institución tiene poder para acallarla; pero es únicamente el poder del brazo secular. En su seno anida el poder que la destruirá para que resucite: Cristo, vanguardia eterna; Cristo-pueblo lacerado, fusilado, luchador; Cristo trascendente que en esta lucha juzga.

Cabría una pregunta: ¿no se desprestigiaría el viaje interior, no quedaría hipotecada la trascendencia al concretar la mediación histórica, el juicio y la opción hasta el nivel concretísimo del partido político? ¿y si uno se equivoca? Tantas palabras grandes de Megafón y del obispo para ir a parar a Perón. Después de lo que ha pasado. ¿No lucen pretenciosas, incluso ridículas? ¿No hubiera sido más prudente atenerse a las orientaciones más generales y dejar la historia al debate secular? ¿No caeremos —se dice— en un clericalismo de izquierda? Pero por otra parte si la Iglesia es una institución pública ¿es excusable el dilema de bendecir o no bendecir? ¿es posible la prescindencia? ¿Es deseable una Iglesia concebida como un club privado?

Mientras en la equivocación queden juntos Iglesia y pueblo hay aún esperanza. Porque, si —como en Megafón— no se diviniza al pueblo, cabe siempre la rectificación histórica. El Cristo total del obispo Frazada es ante todo objeto de esperanza; esa esperanza es la que mueve a reconocerlo en el pueblo que tampoco es, y que por eso lucha y espera. Sin rabia, que diría Arguedas.

VI. CONCLUSION

¿Cabe sacar algunas conclusiones de este recorrido? Creemos que sí. Las novelas estudiadas se sitúan ante un proceso de transformación profunda: unas describen el agotamiento de un modelo de producción y de relaciones sociales, otras nos presentan la irrupción violenta de la nueva fase que desquicia todo lo anterior. Aparecen fuerzas encontradas que luchan por definir el sentido del proceso. Para la burguesía se trata de un proceso de modernización, para las clases populares el problema es resistir ante una expoliación que llega a hacerse intolerable, y si es posible pasar a la ofensiva en la lucha por lograr un pacto social menos desfavorable.

Si este es el problema nuclear ¿qué función desempeñaría la Iglesia en este proceso? La respuesta de *Huasipungo* es tajante: El cura se sirve de la religión para conseguir del pueblo, sobre todo de los indios, trabajo no retribuído. Sería así un aliado de la burguesía naciente. Pero si la religión es capaz de cubrir este costo social, es que encierra una inmensa fuerza ¿en qué consiste? La respuesta de Icaza es simple: es un engaño cultivado por los curas con la complicidad de las clases dominantes para esclavizar por el temor las mentes de los desposeídos.

Las novelas analizadas no compartirían este juicio tan sumario. El cura cree en lo que dice. No cabría hablar de engaño premeditado. Y sin embargo en todas ellas aparece la institución —o al menos una parte de ella— como aliada al poder constituído. Habría que hablar entonces de alienación. La religión tendría una cierta consistencia y sustantividad. Sólo así se explicaría su capacidad de engendrar sostenidas y costosas prácticas sociales. Pero esa fuerza productora de vida social no tendría conciencia de sí y por eso estaría ocultamente intervenida por otras fuerzas y puesta por ellas a su servicio.

¿Y cuál sería la razón de esta alienación? En las novelas encontramos razones de dos tipos. Unas serían ideológicas: se referirían al supuesto carácter absoluto de la religión. Este sería entendido como una relación directa con el absoluto. Algo nacido desde sí, independiente, y heterogéneo de los otros productos sociales. Esta manera dicotómica, deshistorizada de entender la relación con Dios declararía como no significativas y por lo tanto fuera de control, inexistentes para la conciencia las relaciones inevitables de la institución con la producción de la vida material y con las diversas clases sociales. La institución más o menos inconscientemente se colocaría del lado del absoluto. Al declarar sagrado a lo que entra en relación con ella lo

despojaría de su propia legalidad, que sin embargo, aunque recubierta con su nuevo atuendo, continuaría funcionando.

Naturalmente que este tipo de razones no nacen por generación espontánea. Tendrían que ver con la historia concreta de la institución en Latinoamérica y con la fase actual, tan abiertamente antagónica, del conflicto entre las clases sociales. Tienen que ver en una palabra con la situación de cristiandad que con importantes variantes sigue siendo significativa en nuestro continente. *El luto humano* anunciaría simbólicamente su muerte por autodestrucción, por desintegración: al fin resultaría que ni el cura ni el pueblo tienen Dios. Y acabarían devorados por su absoluta desposesión. Así culminaría trágicamente el proceso de la conquista espiritual iniciado hace cinco siglos. Entre tanto ya estaría en marcha el nuevo proceso: Revueltas propone un comunismo místico que realizaría por la praxis revolucionaria los símbolos cristianos que la Iglesia latinoamericana habría sido incapaz de dar existencia social.

Al filo del agua analizaría minuciosa y consistentemente un intento concreto de realizar el régimen de cristiandad. El proceso se consuma y patentiza sus contradicciones. La comunidad humana salta hecha pedazos. Luego ese modo de entender y practicar al cristianismo no salva al hombre. Desde el punto de vista religioso, desde el evangelio de Jesús, es ilegítimo.

Pero en *Al filo del agua* este análisis es procesado en el interior del cristianismo y precisamente como una exigencia cristiana. Así pues la realización histórica del catolicismo latinoamericano no es la única realización cristiana posible. Aquí es el propio cura el que vislumbra a la revolución no sólo como la realización de los valores cristianos sino como la obra del mismo Espíritu de Jesús. Y aunque la revolución acabe con la obra de su vida, el cura acaba bendiciendo en nombre de Dios a la revolución personificada en su sobrina.

En Pedro Páramo es precisamente la pregunta por la sustantividad de la religión la que promueve en el cura un cambio radical en la práctica social. El cura llega a descubrir por fin los presupuestos de su práctica pastoral: la dependencia del poder establecido. Llega a comprender que en esa situación la religión es un mero apéndice. Al negarse a poner en juego la relativa independencia de la religión, ésta se convierte en la estéril consagración de lo que existe. Pero lo que existe es que un hombre se hace dios y devora a todos los hombres; lo que existe es la negación de la sustancia de la religión. Por eso el cura no tiene perdón. ¿Qué has hecho de la fuerza de Dios? será la pregunta que no le deje reposo en la connivencia. Será la pregunta por su identidad personal y social. ¿Qué significa ser cura? Aún no se ha mostrado como algo en sí. Aún el cura no ha mostrado que Dios actúe como un poder independiente del poder establecido. Como el Dios de la vida. Al fin el cura para ser él mismo para ser alguien para los demás, para poner a Dios a prueba, para realizarlo como Espíritu de liberación se alza contra el sistema establecido, se mete a revolucionario, se va a la guerrilla.

Naturalmente que este salto no siempre se realiza. Lo más frecuente son las soluciones intermedias. Una muy frecuente consiste —ya lo hemos dicho— en llegar a un acuerdo con el poder establecido: la Iglesia renuncia a la criticidad social del evangelio, renuncia a la

profecía y a la salvación de la historia y obtiene en cambio el reino de las almas, el honor social, incluso el privilegio. Tal el padre Director en *Los ríos profundos.* Esta dicotomía en situaciones normales puede ser racionalizada sin demasiado costo. En situaciones de opresión extrema —como la que presenta *El Señor Presidente*— exige una verdadera esquizofrenia. Y de todos modos lo que exige es la represión de la producción religiosa del pueblo. La razón es muy sencilla: su espontaneidad religiosa expresa valores heterogéneos y a la larga incompatibles con el pacto social vigente que mantiene a la institución eclesiástica en su condición de mediadora privilegiada entre el pueblo y las clases dominantes. Para que la Iglesia pueda garantizar un orden en que —piensa— cabe la salvación el pueblo cristiano debe ser un pueblo que escucha, que cumple, que recibe, un pueblo religiosamente consumidor, no creador.

Pero el pueblo sigue creando símbolos cristianos. La institución intenta ante todo suprimirlos. Pero como no puede llegar a un conflicto abierto con el pueblo —porque, aunque confusamente, tiene conciencia de que depende de él— acaba por aceptarlos reinterpretándolos, domesticándolos. Así, como producto de una transacción, nacería la religiosidad popular, Este sería, por ejemplo, el análisis de *Hijo de hombre.*

Otro intento de realizar la esencia del cristianismo tratando de soslayar las contradicciones de las implicaciones sociales sería la pretensión de situarse en la esfera —absoluta, independiente, imparcial, universal— de lo moral. *La casa verde* y *Juntacadáveres* presentan un tipo de cura dispuesto a poner en juego su prestigio social por defender los principios morales. El desarrollo hasta el fin de su propósito pone al descubierto las contradicciones de esta pretensión. Aparece la moral ligada al orden establecido, aparece su carácter represivo. Su requerimiento fundamental sería el orden, que en las actuales circunstancias impide la realización humana, asfixia el amor.

La existencia de una verdadera sustantividad cristiana y la toma de conciencia de su desnaturalización en los diversos intentos por realizarla en el seno de este pacto social lleva a sectores de la institución a dar ese salto al vacío que simbólicamente diera el cura de *Pedro Páramo.* Este nuevo pacto de la institución con el pueblo no sería ya en orden a una praxis religiosa —entendida la religión en su sentido convencional de un nivel de realidad específico con su fin, sus medios y su ámbito nítidamente demarcado: lo sagrado. Este nuevo pacto tiene como fin la liberación del pueblo, insustituíblemente la liberación política. Estos curas dicen que Dios es el que se pone al servicio de esta liberación. Y con eso —como certeramente observa Roa Bastos— la religión se invierte. Pero no se degrada. Ya que esta praxis sería la realización histórica del amor de Dios. Ese sería el mensaje de *Redoble por Rancas* o de *El Zorro. . .*

Aunque naturalmente esto provoca una división en el seno de la institución. Ya que ha introducido en ella una contradicción antagónica. O por mejor decir ha puesto a funcionar la contradicción latente. Con los pobres o con los ricos. Este dilema, que al parecer nada tendría de teológico, sería sin embargo la expresión más cabal del dilema que confronta la institución eclesiástica latinoamericana. Un dilema que

plantea el pueblo cuando toma conciencia y se organiza —como aparece en *Todas las Sangres y La Feria*— y que por otra parte está a la base de la actual alianza que llamamos cristiandad. En *Megafón* o en *La feria* aparece claro que la institución eclesiástica no está dispuesta a sacrificar el estado de cristiandad y por eso margina a estas fuerzas nuevas. Pero no se da cuenta de que con eso se margina del pueblo y se queda entonces sin evangelio y sin clientes para negociar con el status.

Latinoamérica se encuentra en una situación de cambio acelerado y global. El cambio pone al descubierto y acentúa los conflictos. En este proceso ¿qué lugar ocupa la institución eclesiástica? Ya hemos visto que la respuesta que dan estos autores es ciertamente compleja.

Medellín (Paz, 2-10) caracteriza a la situación latinoamericana a través de los conceptos de neocolonialismo y colonialismo interno. Creemos legítimo concluir del presente análisis que esta caracterización incluiría también a la institución eclesiástica. Podríamos ubicarla en el bloque social que desde dentro del continente coloniza al pueblo. De este modo se entendería el sentido de externidad que para el pueblo mantiene la institución ya que el colonialismo interno no habría que entenderlo por analogía o por ligazón meramente funcional con el colonialismo externo sino como su representante, históricamente salido de él —incluso los libertadores se entendían a sí mismos como españoles americanos.

Hemos visto en dos de estas novelass —*Todas las sangres y Al filo del agua*— que el intento de realizar el mito colonial llevaba a su consumación y superación ya que la realización cristiana supone la liquidación del colonialismo interno. Desde este punto de vista entendemos al cristianismo popular (en cuanto contrapuesto a la religión del pueblo) como un subproducto originado de la negativa de la institución eclesiástica a romper su solidaridad con el colonialismo interno.

La Iglesia latinoamericana abría intentado en los años 60 realizar la esencia cristiana asociándose a un proceso de desarrollo que pretendió salvar al pueblo de sus seculares carencias sin quebrar el esquema colonial. En varias de las novelas estudiadas se patentiza su fracaso revelándose al cabo su entraña represiva, su extravío evangélico.

La conciencia de este extravío ha llevado a parte de la institución eclesiástica latinoamericana a un cambio de solidaridades: Ha roto con el colonialismo interno entrañándose en el pueblo. Este acto le ha franqueado el acceso a la historia del cristianismo latinoamericano en lo que éste tiene de más genuino: la evangelización liberadora en que se fundó. Esta línea de la Iglesia latinoamericana, vencida ya a fines del siglo XVI y relegada a la perfieria en siglos posteriores, nunca sin embargo desapareció del todo. En ella consiste sobre todo la apostolicidad de nuestra Iglesia, es decir la continuidad que la legitima. Pues bien, al retornar esta actitud históricamente trascendente al sistema, se anuda con aquellos primitivos evangelizadores, fundadores del cristianismo latinoamericano, y con sus eslabones hasta nuestros días. Surge, pues, la posibilidad de una auténtica conciencia histórica en el cristianismo latinoamericano. Es lo que aparece simbólicamente plasmado en el/los fraile/s de *Cubagua* o lo que aflora en el cura y la Comunidad indígena de *La feria*.

Este paso sin embargo ha llevado inevitablemente a un conflicto en el seno de la institución. El conflicto no está aún resuelto. Pero los que han dado este paso no han podido ser arrojados fuera ya que su legitimidad evangélica se halla sólidamente fundada y negarla significaría el suicidio de la institución. *La feria* o *Megafón* plantean dramáticamente este conflicto.

De todos modos esta opción popular de parte de la institución eclesiástica es ya socialmente significativa. No sólo incluye a sectores del pueblo y del bajo clero sino que también obispos que han sido ganados por ella —*Megafón*, *Todas las sangres*, *El zorro*. . .— Y esta opción liberadora puede ya mostrar una práctica social relevante. Es lo que plasmarían, por ejemplo, *Redoble por Rancas* o *El Zorro*. . .

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María: *Los ríos profundos*. Universitaria, Santiago de Chile, 1967.

Todas las sangres, I y II. Losada, Buenos Aires, 1970.

El zorro de arriba y el zorro de abajo. Losada, Buenos Aires, 1972[3].

ARREOLA, Juan José: *La feria*. Joaquín Mortiz, México, 1970[4].

ASTURIAS, Miguel Angel: *El señor Presidente*. Losada, Buenos Aires, 1976[6].

ICAZA, Jorge: *Huasipungo*. Losada, Buenos Aires, 1953.

MARECHAL, Leopoldo: *Megafón ó la guerra*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

NUÑEZ, Enrique-Bernardo: *Cubagua*. Ediciones Populares Venezolanas (sin fecha ni lugar de impresión).

ONETTI, Juan Carlos: *Juntacadáveres*. Revista de Occidente, Madrid, 1969.

REVUELTAS, José: *El luto humano*. Novaro, México, 1969.

ROA BASTOS, Augusto: *Hijo de hombre*. Revista de Occidente, Madrid, 1969.

RULFO, Juan: *Pedro Páramo*. FCE, México, 1968[9].

SCORZA, Manuel: *Redoble por Rancas*. Planeta, Barcelona, 1973[6].

YAÑEZ, Agustín: *Al filo del agua*. Porrúa, México. 1969[10].

Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de J. M. Arguedas

Gustavo Gutiérrez escribe este artículo motivado por el trabajo de Pedro Trigo: "Arguedas: Mito, Historia y Religión", que integra un trabajo mayor, cuya primera parte publicamos en este volumen. Gustavo toma como hilo conductor el texto de Arguedas citado al comienzo de este trabajo. La "calandria" es un pájaro, conocido también como "alondra" y aquí simboliza el cierre de un ciclo histórico y la apertura de un ciclo nuevo. El artículo que aquí presentamos tiene tres partes: una, sobre el sentido del mito en Arguedas y su relación con la marcha histórica del pueblo peruano; otra, sobre las condiciones personales y nacionales requeridas para una auténtica liberación de los oprimidos y, por último, la presencia del factor religioso en todo ese proceso. Para nosotros este ensayo tiene mucha importancia en cuanto profundiza en un nuevo "género literario" para el estudio de la historia de la teología.

A César Arróspide

... Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres "alzamientos", del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador, Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin

(¿Ultimo Diario?)

El trabajo de Pedro Trigo: *Arguedas: Mito, Historia y Religión*[1] —que forma parte de una obra más amplia sobre literatura latinoamericana— significa una importante contribución al estudio de Arguedas. Ella toca un punto específico pero desde allí intenta ayudar a la comprensión del conjunto de la obra. Su perspectiva es teológica, es decir el de una reflexión sobre la fe cristiana. Es una perspectiva, un enfoque, que puede iluminar aspectos que permanecen en las sombras desde otros puntos de vista.[2]

Sería interesante profundizar más esta cuestión metodológica, precisando bien lo que significa asumir una óptica teológica en este campo. Este proceder tiene mucho de nuevo, aunque no le falten, en otras latitudes, antecedentes conocidos y apreciados.[3] La madurez

1. Lima, Cep, 1982.
2. Esto puede en un primer momento llamar la atención. El autor se explica en relación a este punto de vista: "Nuestro método teológico —que esperamos haber realizado en alguna medida— consistiría ante todo en el espíritu que como alma anima a nuestra investigación. Funcionaría, pues, a nivel de perspectiva antes que a nivel temático". Trigo reitera el respeto por las obras estudiadas, la óptica adoptada puede ser fecunda "siempre que funcione —escribe— no como esquema sino únicamente como enfoque, es decir no como receta que sustituya a la estructura concreta de cada obra, metiéndolas a la fuerza en un molde exterior" (o. c. pp. 17-18).
3. Pensamos en los cinco tomos, hoy clásicos de Ch. Moeller "Literatura del siglo XX y Cristianismo" (en los que se estudian escritores como A. Camus, J. Green, S. Undset, J.P. Sartre, G. Greene, Ch. Péguy, Kafká y tantos otros). O en la obra de P. Blanchet "La literatura y lo espiritual", más centrada en la producción francesa.

misma de la novelística latinoamericana, así como la frecuencia y la profundidad con que en ella es tratado el tema religioso, exigen estudios de este tipo. Pero, a diferencia de los precedentes mencionados, más que un análisis de autores, de sus ideas y vivencias, de lo que se trata aquí es de sumirse en la vida del *actor* que lo mejor de la novela latinoamericana busca narrar: el pueblo de este subcontinente. A esa vida está ligada de una manera u otra la experiencia religiosa, sobre ella la obra de Arguedas ofrece un material de primera mano, así como una honda reflexión. El intento de Trigo lleva esa marca original y abre una ruta dando un primer paso, con las limitaciones que eso puede implicar, pero también con todas sus promesas. La lectura de este valioso ensayo nos incitó a retomar la producción arguediana y a reflexionar sobre ella.

La obra de José María Arguedas continúa interpelándonos. Ese cuestionamiento no es atendible haciendo un paréntesis de reposo —que no puede ser sino artificial y evasivo— en el ajetreo exigido por la vida de este país "impaciente por realizarse" (Z 278) que es el Perú.[4] En verdad la voz de José María se escucha, paradójicamente, sólo en medio del bullicio nacional; ella no alcanza el tono apropiado sino acompañada por el coro dispar de los gritos —en quechua y en castellano— de alegría y de dolor, de liberación y opresión, de vida y de muerte, que se dan en el país. La exacerbación de esos gritos en los últimos años es tal vez la razón profunda por la cual ese llamado se hace cada vez más audible en la conciencia nacional. En Arguedas hay una coherente y urgente, dolorosa y —a la postre— esperanzada visión del Perú; sin ella no es posible comprender su obra.

Mariátegui decía que Vallejo era "el poeta de una estirpe, de una raza". Arguedas es el escritor de los encuentros y desencuentros de todas las razas y de "todas las patrias" (Z.271). Pero no es un testigo pasivo, no se limita a fotografiar y describir; toma partido. Hizo en su vida la opción atribuida en uno de sus primeros cuentos a Ernesto, personaje autobiográfico, que rechazando la violencia del mundo de los *mistis* decide pasar al de los oprimidos; dice por eso al terminar su relato: "corrí después, cuesta abajo, a entroparme con los comuneros propietarios de Utik'pampa" ("Agua" en AM. 40). Habla y cuestiona "entropado", comprometido, con lo más pobre y auténtico —con lo más limpio diría el mismo Arguedas— del pueblo peruano al que supo amar y comprender como pocos. Había vivido en medio de él ("metido en el *oqllo* (pecho) mismo de los indios", Z. 18); conocedor de sus sufrimientos y sus valores hubiera podido afirmar con Guamán Poma de Ayala que "para dar fe de esto convenía escribir como sentenciador de ojos vista".[5] De hecho, Arguedas escribe a partir de una estirpe capaz, tal vez, de darle unidad e identidad a un país dislocado y desgarrado estableciendo en él una "fraternidad de los miserables" (TS. 229).

4. Usamos las siguientes ediciones de las obras de Arguedas:
AM: *Amor mundo y todos los cuentos* (Lima, Francisco Moncloa editores, 1967).
CO: *Cuentos olvidados* (Lima, Ediciones Imágenes y letras, 1973).
YF: *Yawar Fiesta* (Lima, Editorial Horizonte, 1980).
S: *El Sexto* (Buenos Aires, Losada, 1979).
RP: *Los Ríos Profundos* (Buenos Aires, Losada, 1958).
TS: *Todas las Sangres* (Buenos Aires, Losada, 1968).
Z: *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo* (Buenos Aires, Losada, 1975).

5. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, París 1936, p. 903.

Ese fue su mito, su utopía, su esperanza también. Forjarla utilizando los materiales que le proporcionaba el azaroso derrotero histórico y la riqueza cultural de una "nación acorralada" (Z. 282), le costó la vida. Deslindando campos con los que considera "profesionales" de la literatura, para Arguedas escribir era vivir: "Escribamos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio" (Z. 24). Antonio Cornejo sostiene que en el *Zorro de arriba y el zorro de abajo* hay que distinguir los niveles de la autobiografía, el relato y el mito.[6] Así es, pero sin olvidar que ellos se interpenetran porque una realidad fundamental los unimisa: el proceso histórico de un pueblo. "Aquellos ciclos o tiempos —sostiene con razón Alberto Escobar— que evocaba Arguedas en el *¿Ultimo Diario?* conjugan con su vida y su narrativa".[7] En eso está su fuerza. En su vida —peculiar "licencia poética" de la que gozó Vallejo igualmente— itinerario personal y periplo histórico del Perú se confunden. "Quizá conmigo —afirma José María— empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres 'alzamientos', del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y la fuerza liberadorara invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin" (Z.269).[8]

Sólo por el camino que horadan los "Ríos profundos" es posible comprender el significado de esas dos etapas históricas. Son como placas geológicas profundas que condicionan una superficie en la que parece discurrir inconsciente y sin rupturas la vida de un pueblo. "Los diestros asesinos que nos gobiernan" (Z. 13) intentan incluso alimentar en algunos la ilusión de que en este país no hay historia, de que aquí "no pasa nada". Arguedas no se llama a engaño, es sensible a lo que todavía no se ve pero que ya se siente. Esos dos ciclos están allí. El comienzo del segundo no significa —todavía— el fin del primero; pero no es sólo un anuncio, se trata de una realización incipiente cargada de futuro. Por eso entran en conflicto. En ese choque quedó aprisionada —hasta la muerte— la vida de Arguedas.

La "calandria" y "Dios" aseguran una continuidad entre los ciclos. Pero responden para Arguedas a realidades y funciones distintas dentro de opciones históricas y de vida diferentes también. No el consuelo que adormece, sino el que libera y que todo lo ilumina y enciende. No el Dios inquisidor, falso además puesto que tiene "fabricantes",

6. *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 269, obra importante para el conocimiento de Arguedas.
7. *José María Arguedas, el demistificador del indio y del rito indigenista*, Occasional Publications, The University of Chicago, Center for Latin American Studies, 1981, p. 187 (las páginas de este artículo empiezan en la 141). Pedro Trigo escribe: "*Los Ríos Profundos, Todas las sangres y El zorro de arriba y el zorro de abajo* forman una secuencia y constituyen una parábola que bien puede representar la vida entera de José María Arguedas" (o.c. p. 33).
8. Como prueba de la importancia de esta idea para él, Arguedas, en el mismo texto, la repite en dos ocasiones más escribiendo: "Despidan en mí un tiempo del Perú" (Z. 271 y 272). J.L. Rouillón hace ver el carácter sintético de ese pasaje clave para la comprensión de la obra arguediana "en esta síntesis exaltada —escribe— se cruzan motivos que han ido creciendo a través de toda su producción ("Arguedas y la idea del Perú" en *Perú: identidad nacional*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, p. 398).

sino el Dios liberador, "Aquel que se reintegra". Que se reintegra a la vida de Arguedas y a la de su pueblo. Entre las calandrias se juega el destino del Perú.

Tomando como hilo conductor este texto del *¿Ultimo Diario?* —y motivados por el tema tocado por Trigo—, quisiéramos hacer algunas reflexiones sobre la obra y el testimonio personal de Arguedas. Más concretamente se tratatá de atingencias a propósito del sentido del mito en Arguedas y su relación con la marcha histórica del pueblo peruano, las condiciones personales y nacionales requeridas para una auténtica liberación de los oprimidos, y la presencia del factor religioso en todo ese proceso. Observaciones, breves por necesidad, que sólo pretenden señalar una problemática.

I. MITO, HISTORIA Y VIDA

Pedro Trigo se acerca a Arguedas con una pregunta que delimita y afina su estudio. "El proceso de liberación estaría ligado al hombre mítico como su sujeto histórico. Ahora bien, este hombre mítico ¿estaría confinado a la sociedad tradicional de modo que el proceso de modernización provoque automáticamente su extinción?, ¿o será capaz de meterse en ese proceso asimilando las cualidades de su contrario para vencerlo?".[9] Tomando distancia frente a muchos estudiosos Trigo responde negativamente a la primera pregunta, y considera que hay en Arguedas los elementos que permiten dar una respuesta positiva a la segunda.

La persistencia del mito

Trigo señala que para él la nota central de lo mítico —noción siempre compleja y escurridiza— es la solidaridad.[10] La solidaridad implicada en el mito no "degenera en nostalgia", en pasadismo. Lo mítico se mantiene vivo en la historia y la empuja hacia adelante. En Arguedas "lo mítico como construcción del sujeto exige la constitución social del espacio mítico".[11] En sus primeras obras (*Agua*, *Yawar Fiesta*), así como en los *Ríos Profundos* la prosecución del mito está ambientada en el mundo andino. En *Todas las Sangres* también, aunque signifique ya un enmarcamiento de ese universo en un contexto más amplio.[12]

9. o.c. pág. 32.
10. l.c. Y precisa su pensamiento apelando a la función del mito en la historia según José Carlos Mariátegui (Cf. o.c. 86). De hecho Arguedas señaló en varias ocasiones su deuda profunda con Mariátegui (y "la teoría socialista", Z, 283). Además A. Escobar ha hecho notar el interés que suscita hoy "el contrapunto entre la narrativa de Arguedas y ciertos hitos sustanciales para la comprensión del Perú de los años veinte en adelante" ("La utopía de la lengua en el primer Arguedas" en *Crítica Literaria Latinoamericana*, año VI, No. 12, 1980, pág. 7).
11. o.c. p. 198.
12. A propósito de *Todas las Sangres* escribe Trigo: "Allá el espacio mítico tradicional se desploma por agotamiento interno —es el caso de los señores de San Pedro— o por advenimiento de la modernidad, con su modo de producción marcado por la técnica y su burocracia estatai. Lo mítico como resistencia mostrenca no tiene futuro. Lo mítico como mundo —de— vida sólo podrá mantenerse si, pasando al ataque, vence al proyecto histórico de la modernidad. Para eso necesita asimilar sus logros. Lo mítico es así el resultado de una concertación en la que unos elementos caen y otros permanecen, pero todo se transforma" (o.c. pág. 198).

Los Zorros (así gustaba José María llamar a esta novela) marca una cierta cesura respecto de la obra anterior. Estamos en otro mundo ("me falta más mundo de ciudad", Z. 198).[13] No es un universo familiar y conocido para Arguedas que escribía no sin cierta angustia: "Creo no conocer bien las ciudades y estoy escribiendo sobre una" (Z. 91). Esa ignorancia —que sin embargo sólo se percibe como tal cuando ya se ha comenzado a intuir otra realidad— viene de que, según el zorro serrano "el individuo... (que) escribe este libro era de arriba; tiene aún *ima sapra* sacudiéndose bajo su pecho";[14] y luego pregunta al zorro yunga "¿De dónde qué es ahora?" (Z. 58). En esa cuestión Arguedas se interroga a sí mismo. Es un asunto de identidad. Esto produce un desplazamiento, y un desgarramiento interior. Aquí se trata de Chimbote "la ciudad que menos entiendo y más me entusiasma" (Z. 93). Ella había sido ya vislumbrada en *Todas las Sangres*,[15] como resultado de un proceso que abarca ineluctablemente todo el país.[16]

Pero la terquedad de Arguedas (lo que Cornejo llama su "terca fe") le hace proseguir, a tientas, el mito de "la fraternidad de los miserables" que tanto temen los poderosos del Perú. Percibe que la realidad nacional es más compleja de lo que sus primeras aproximaciones le habían hecho pensar. Pasa por eso de *Agua* y *Yawar Fiesta* a los *Ríos Profundos*, y de allí a *Todas las sangres* intentando colocar la totalidad de la vida de la nación dentro de un contexto internacional. La búsqueda será siempre la misma: la liberación de, y por los oprimidos. La cesura, que expresa *Los Zorros*, hace más difícil pero no detiene el rastreo. Trigo dirá que se produce en esta novela un cambio en el sujeto

13. Martín Lienhard en su penetrante obra *Cultura andina y forma novelesca* (Lima, Latinoamericana Editores y Tarea, 1981) hace notar con razón que el mundo costeño "y contrariamente a lo que se suele admitir, tiene ya una larga trayectoria en la narrativa arguediana" (p. 173). Eso es exacto, pero no se presenta en ningún caso anterior con la amplitud y la búsqueda que encontramos en *Los Zorros*.
14. El *ima sapra* es una fibra vegetal que cuelga de las ramas de los grandes árboles. Sobre su valor simbólico en Arguedas cf. M. Lienhard o.c. pp. 45-47.
15. Porque es el "resultado del mito del progreso capitalista y corresponde al proyecto soñado por Don Fermín" (A. Cornejo Polar o.c. p. 283).
16. Arguedas precisa —en un artículo póstumo— el sentido que en el contexto global y conflictivo del país puede tener su obra narrativa, considerada equivocadamente por algunos como integrando sin más trámite, la corriente llamada indigenista. "La narrativa peruana intenta, sobre las experiencias anteriores, abarcar todo el mundo humano del país, en sus conflictos y tensiones interiores, tan complejos como su estructura social y el de sus vinculaciones determinantes, en gran medida, de tales conflictos, con las implacables y poderosas fuerzas externas de los imperialismos que tratan de modelar la conducta de sus habitantes a través del control de su economía y de todas las agencias de difusión cultural y de dominio político. En ese sentido la narrativa actual, que se inicia como indigenista, ha dejado de ser tal en cuento abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de indigenista en tanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa y de la promesa que significan o constituyen para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú, y otros países semejantes de América Latina, se encuentran debatiéndose" ("Razón de ser del indigenismo en el Perú" en *Formación de una cultura nacional indoamericana* (México, 1977) pp. 194-195. Ya antes había escrito: "se ha dicho de mis novelas *Agua* y *Yawar Fiesta* que son indigenistas o indias. Y no es cierto. Se trata de novelas en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en su inquietante y confusa realidad humana de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes" ("La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú" (1950) reproducido en YF, p. 7). Sobre el "indigenismo" de Arguedas ver el importante artículo A. Escobar ya citado (cf. nota 7).

histórico de la liberación. Chimbote "es la cloaca de la modernidad, lo deformado, degradado, corrompido, violado hasta el alma. Pero precisamente en esta cloaca de la modernidad nace en la narrativa de Arguedas el nuevo mito del cholo... el que patéticamente llevará a cuestas e implantará en la nueva tierra al mundo indígena, lo que de él sea salvado".[17] Trigo tiene razón cuando afirma, con otros críticos, que Arguedas no podía no enfrentar la realidad simbolizada por Chimbote. Pero además señala con perspicacia que "a esta realidad-infierno descenderá esta fe (la fe de Arguedas) para reavivar su llama". Eso es lo importante y lo nuevo. El sentido profundo de la novela sería entonces el de "una esperanza contra la muerte".[18]

La luz que nadie apagará

Esperanza y muerte, ambas fueron vividas intensamente —si puede hablarse de vivir la muerte— por Arguedas. Ambas hacen a la vez precario y definitivo el segundo encuentro de los dos zorros. "Hace dos mil quinientos años nos encontramos en el cerro Latausaco, de Huarochirí... Nuestro mundo estaba dividido entonces, como ahora, en dos partes... arriba y abajo... Pero ahora es peor y mejor. Hay mundos de más arriba y de más abajo" (Z. 57-58). "De más arriba y de más abajo", la realidad nacional se exaspera (y Arguedas siente que se le escapa de las manos), pero eso mismo exige dialécticamente un nuevo encuentro entre los zorros. "Estos zorros se han puesto fuera de mi alcance, corren mucho o están muy lejos. Quizá apunté un blanco demasiado largo o, de repente, alcanzo a los zorros y ya no los suelto más" (Z. 198). En Arguedas habla este país inacabado que sigue bordeando la frustración histórica (de allí sus tránsfugas); pero habla también el país que no deja de correr buscando agarrar a los zorros. Y Arguedas, manteniendo la esperanza, piensa que tal vez ("de repente") lo logra.

El mito representado en ese encuentro resulta doloroso para el autor por lo inacabado y lo difícil. "¿A qué habré metido estos zorros tan difíciles en la novela?" (Z. 94), se pregunta José María. Estamos inclinados a responder —teniendo en mente su propio testimonio— que los zorros están en la novela porque están metidos muy dentro del Perú. El encuentro entre ellos es un diálogo no terminado, como la novela que lo relata es "un cuerpo medio ciego y deforme *pero* que acaso sea capaz de andar" (Z. 274, subrayado nuestro). El mito sobre-

17. o.c. 200. Se trata del indio de "allí donde quedan arraigos del tiempo de los incas" que, como dice un personaje del *Zorro*... "en Cuzco, Apurímac, Huancavelica, Puno... te mira como de otra orilla" (Z. 102), con la distancia de alguien que tiene un mundo propio e irreductible y por lo tanto capaz de asimilar otros valores culturales sin destruirse a sí mismo. Al respecto, nos parece atinada la observación de Alberto Escobar (que refuerza el texto de Pedro Trigo que acabamos de citar, cuando afirma: "Chimbote es el retablo de la devaluación de la vieja idea de patria y deja una interrogante abierta sobre la posibilidad de una cultura andina común y generalizada por recíproca contribución, o la insurgencia y mantenimiento de dos carriles coexistentes. De todos modos es muy visible que la identidad étnica en Los zorros cede ante la progresiva afirmación de una identidad de clase, en la que la modalidad de lengua y norma ha dejado de jugar el rol aglutinante que tuvo en el primer período, y con su multiplicación se dispersan los andinos. Paralelamente se multiplican las normas y la alternancia de ellas adquiere otro signo en la representación del mundo de Chimbote" (o.c., p. 186).

18. o.c., p. 201.

vive al autor y sigue andando, amenazante como las montañas del Perú. "¡El Perú da miedo, a veces —dijo Hidalgo—! ¡Estas montañas! Si se ponen en marcha, ¿quién podrá detenerlas? Sus cumbres llegan al cielo" (TS. 436). Y cuando Rendón Willka es fusilado, el narrador apelará a la proyección del mito sobre la historia: "se escuchó un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como si las montañas empezaran a caminar" (TS. 447).

La esperanza de Arguedas resulta más treja que la propia vida de un hombre que se calificaba a sí mismo —en los últimos días de su existencia— como "invulnerable a la amargura aun estando ya descuajado" (Z. 270).[19] Sin amargura, es decir sin empobrecedora cerrazón al futuro; pero descuajado, así afronta un doloroso y largo combate con la muerte que nos es difícil comprender en su registro más interior. Los "aliados", y una cierta complicidad involuntaria, más que él mismo van a decidir la pugna. "He luchado contra la muerte o creo haber luchado contra la muerte, muy de frente, escribiendo este entrecortado y quejoso relato. Yo tenía pocos y débiles aliados, inseguros; los de ella han vencido. Son fuertes y estaban bien resguardados por mi propia carne. Este desigual relato es imagen de la desigual pelea" (Z. 267). Esa invulnerabilidad lo mantiene, contra las apariencias, abierto al porvenir y perdura sobre todo en el hombre mítico de su pueblo. Ella se alimenta de lo que constituyó la fuente de su vida, su experiencia primera, se reconoce por eso "invulnerable como todo aquel que ha vivido el odio y la ternura de los *runas* (ellos nunca se llaman indios a sí mismos)" (Z. 270).[20]

La relación entre la tenacidad del mito —que se renueva dentro de una fidelidad profunda a las primeras instituciones— y la vida y muerte de Arguedas es capital, nos parece, para comprender las raíces y el alcance de su proyecto.

II. SOLO LOS LIMPIOS CONSOLARAN

El portador del mito, el sujeto de su realización histórica, debe tener una condición irrecusable: la limpidez. Se trata de una exigencia de carácter ético que hunde sus raíces en la vida y el contorno natural de un pueblo. La limpidez es un requerimiento fundamental en la cons-

19. José María afirmó hasta el final de su vida su esperanza en el futuro. Que se nos permita al respecto citar el texto de una carta que recibimos de él en Agosto de 1969. "Querido Gustavo: Creo haber terminado, aunque muy exabruptamente la novela. Tu tarjeta me llegó en un día singularmente oportuno. Tuve días duros, muy duros. Ya habían empezado cuando nos vimos. Tu visita me hizo mucho bien. Con tus palabras que leí en Chimbote y más con el trato directo contigo se fortaleció *mi fe en el porvenir que jamás me falló*. ¡Qué bien nos entendemos y vemos, juntos, regocijadamente *la luz que nadie apagará!* Saludos a César (Arróspide). Un abrazo, José María" (Valparaíso, 25 de Agosto, nosotros subrayamos).

20. En otro texto precisará que siendo niño fue lanzado "en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa" (Z. 282). Sacándole punta al tema Arguedas había dicho anteriormente que *Agua* había sido "escrito con odio, con el arrebato de un odio puro, aquél que brota de los amores universales, allí, en las regiones del mundo donde existen dos bandos enfrentados con implacable crueldad, uno que esquilma y otro que sangra" ("La novela y el problema..." en YF. p. 10). El rechazo a la injusta situación en que viven los indios tiene su verdadera fuente en el amor por ellos, amor que posee dimensiones universales.

trucción de mujeres y hombres nuevos. Sin embargo, no es una actitud moralista destinada al consumo individual, es más bien un elemento de comunión humana y cósmica que se alimenta en las fuentes mismas de la vida. De allí que aparezca para Arguedas como un elemento decisivo en la identidad personal y en la de un pueblo. Tomamos aquí el término identidad, en su sentido más preciso, como opuesto a alienación. Este es, nos parece, el significado profundo de la *limpidez* en Arguedas.

Limpidez e identidad nacional

Ernesto, el personaje autobiográfico de los *Ríos Profundos*, se asfixia en la ciudad de Abancay; los domingos, días libres, corre al campo a limpiar su alma. A ponerse en contacto vivificador con su propia historia a través de su memoria y "a recorrer los campos, a aturdirme con el fuego del valle". De este modo su alma se despejaba, se inundaba "de fortaleza y de heroicos sueños. Se borraban de mi mente las imágenes plañideras, las dudas y los malos recuerdos. Y así renovado, vuelto a mi ser, regresaba al pueblo; subía la temible cuesta con pasos firmes. Iba conversando mentalmente con mis viejos amigos lejanos: don Maywa, don Demetrio Pumaylly, don Pedro Kokchi... que me criaron, que hicieron mi corazón semejante al suyo" (RP, 68-69).[21]

Ese contacto con su propio mundo lo mantiene limpio, transparente a sí mismo ("vuelto a mi ser"). Lo que sucede a Ernesto es válido también, nos interesa subrayar esto, para el pueblo tomado en su conjunto. De ahí la importancia de la memoria, tema central en *Ríos Profundos*. La Memoria del pobre es subversiva porque es un factor de identidad histórica. Por eso los poderosos se empeñan en abolirla. Ernesto, el memorioso Ernesto, comprueba que a los indios de la hacienda "que tenían apariencia que el pongo del Viejo.. les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron" (RP. 46). La comunión con el tiempo primigenio y con el espacio en que se desarrolla la vida es condición de coherencia personal y de identidad nacional. Identidad anclada en una realidad nacional que Arguedas quiso "convertir... en lenguaje artístico" (Z. 282).[22] La imagen de la limpidez se inscribe en ese esfuerzo.

A esa limpidez se opone la suciedad. Es el terreno de la alienación y del pecado, de aquellos que están fuera de sí y son presa de fuerzas insanas. Es el caso del cholo Cisneros, explotador ruin y ambicioso: "al sucio don Cisneros servían" (TS. 257). De él dirá Bruno "anda en busca de un alma" no tiene identidad. "Cisneros —afirma don Anatolio— no

21. Lo mismo le ocurre a Gabriel en *El Sexto*, que sueña: "¡Yo veré el río, la luz que juega sobre el remanso, las piedras que resisten el golpe de la corriente, y me purificará de todo lo que he visto en esta cueva de Lima" (128). Es lo que J.L. Rouillón llama los "espacios purificadores" (En sus perspicaces "Notas críticas a la obra de José María Arguedas" en CO. 120).
22. Arguedas se planteó siempre la cuestión de la lengua apropiada para transmitir la experiencia del mundo indígena. Se trata, en realidad, de un aspecto de *la irrupción del pobre* en la sociedad peruana. "Comunicar a la lengua extranjera —escribía— la materia de nuestro espíritu. Esa es la dura, la difícil cuestión ("La novela y el..." en YF. 13; todo este texto es una rica y apasionada reflexión sobre este asunto). Cf. al respecto el artículo de A. Escobar "La utopía..."; esperamos con interés la publicación de su libro sobre este tema.

es cristiano mestizo, ni cristiano indio, ni misti blanco" (TS. 337). Otro ejemplo: cuando doblegado por "siglos de sospechas", el director del colegio interroga groseramente a Ernesto, éste le dirá "Padrecito no me ensucie"... (RP. 223-24); es decir no intente quebrar mi identidad, no me aliene, no me saque de mí mismo, de mi mundo.

No obstante, la limpidez no es una situación adquirida una vez por todas. La suciedad nos amenaza constantemente, la alienación es siempre una posibilidad para todos. Ante la traición de Antero que ha pasado a la esfera de los que "están peor que el lleras, sucios" (RP. 208), Ernesto decide devolverle el mágico *zumbayllu* y se despide del trompo diciendo: "¡Adiós! ¡Te compadezco!... Vas a caer en manos y en bolsillos sucios. Quien lo hizo es ahora ahijado del demonio". Pero cuando se lo entrega al que fue su amigo, éste, por un instante, parece recuperarse y querer salir de su suciedad: "vi en sus ojos un torbellino. El agua pura de los primeros días pareció volver; su rostro se embelleció, bañado desde lo profundo por la luz de la infancia que renacía". Antero rechaza la devolución, pero más tarde regresa a su suciedad (RP, 210-213). Esa ambivalencia es propia del ser humano.

Un diálogo importante de *Todas las sangres* nos da precisiones sobre la dialéctica limpieza-suciedad. Rendón Willka intriga a quienes lo rodean, uno de ellos el mandón Carhuamayo, buscando ver más claro, le pregunta "¿Crees en Dios". Rendón replica:

> —Dios hay, padrecito mandón. Pero quieren vencerlo, ¿no? Quieren vencerlo. Más todavía en Lima...
> —Tú has llegado de allá. ¿A qué?
> —Padre Carhuamayo, ¿no sabes? ¿Me preguntas? Soy servicio de Dios.
> El quiere que no haya rabia, que no haya suciedad en el alma, gusanos en el tuétano. ¡El hombre tiene que ayudar, pues! El que está limpio.

Carhuamayo dirá entonces con cierto escepticismo:

> —Nadie está limpio.
> —¿Nadie? ¡Carhuamayo! Si te echan suciedad a tu cabeza, no eres culpable. Si tú alimentas la envidia, la ambición en tu alma; tú mismo; entonces tú mismo eres sucio. Y está, pues, habiendo en los pueblos más y más corrompidos que te echen piojos a la cabeza, agua podrida de su sangre a tu sangre. El Dios necesita auxilio de los que no fabrican pestilencia, como tú, padrecito mandón. (*TS.* 116)

Podemos alimentar la suciedad en nosotros, pero también es posible mantenerse limpio. Es necesario por eso discernir entre lo limpio y lo sucio. "Tú estás sabiendo mejor que otros lo que en mi corazón hay de sucio y de limpio" le dice don Bruno a Rendón Willka (TS.115).

Es necesario igualmente reconocer los elementos purificadores, y apelar a ellos. Hemos aludido a algunos, pero hay más. El perdón limpia (TS. 25). El sufrimiento también, el sacristán replica al cura a propósito de la *Kurku* (jorobada) que canta como "una calandria": "Padrecito: tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre; quita de la sangre cualquier suciedad... Ella ha sufrido entre los señores" (TS. 404). Ella canta, dice Anto, precisamente cuando recupera el alma que don Bruno le sacó con su maltrato, "pero seguro, a veces su alma se le acerca y es

cuando ella canta. Porque no son de nadie esos versos; derecho le salen a la *kurku* de su cuerpo que le duele" (TS. 49).[23]

El cariño tiene igualmente el poder de limpiar. Escribiendo a un amigo sobre sus propias angustias y penas, Arguedas le dice, a propósito de Sybila, su esposa, "no puede nadie imaginarse de qué modo me auxilia y limpia mi alma".[24] Aquí el verbo limpiar se halla muy cerca de *consolar* que veremos más adelante.

En cambio, hacer sufrir a los demás ensucia, es la peor alienación. Dice en consecuencia: "¡La muerte es también energía, cuando no se ha gastado la sangre en martirizar a los otros!" (TS. 227). Lo que más indigna a Arguedas es que se haga sufrir, llorar, que se humille al indio. Ante la prédica de Carhuamayo que hace llorar "sin consuelo" a los indios que trabajan en la mina, Rendón exclamará "llorar es la maldición de la maldición" (TS. 140). Por eso denuncia con dureza el uso que se hace de lo religioso para provocar dolor y sumisión. "Todos los años van Padres franciscanos a predicar a esas haciendas... las hacen cantar himnos tristes. Los colonos andan de rodillas en la capilla de las haciendas; gimiendo, gimiendo ponen la boca al suelo y lloran día y noche. Y cuando los Padrecitos se van... los indios corren detrás, llamándolos, saltando por cercos, por los montes, por las acequias, cortando camino; gritando, caen y se levantan; suben las cuestas. Regresan de noche; siguen gimiendo a la puerta de las capillas. Mi madre se cansaba procurando consolarme en esos días, y no podía" (RP, 156).

Esteban de la Cruz, personaje central del Cap. IV de *Los Zorros* a quien sus familiares presionan para que reconozca sus pecados ante el hermano evangélico, responderá con dignidad "Yo rabio, señora, no hay sucio en mis espíritus" (Z. 187). Dignidad personal en la que se conjuga la dignidad nacional, y que exige respeto; comunero es respeto se dice con frecuencia en *Todas las Sangres*. En efecto ese personaje, que Trigo considera "el paradigma del narrador",[25] nacido en la sierra ha rodado por todo el país, ha vivido y trabajado en todas las regiones del Perú. Su presencia en esa compleja realidad nacional ha estado marcada por la lucha ("yo rabio") contra lo que hay de sucio en el país. Los que ensucian al Perú son los que lo venden a las empresas multinacionales, explotan y hacen sufrir al pobre. Esteban, como Arguedas, habla desde el "cuajo de su pueblo" (Z. 20). Allí proclama su limpidez.

La fraternidad de los miserables

A partir de la defensa de la dignidad del indio y del mestizo, del pueblo pobre de su país, Arguedas hará afirmaciones de orden universal para sorpresa de aquellos que lo quieren cantonar en el arcaísmo y el localismo. Esa universalidad le viene no por la *extensión* de su experiencia ("soy... un escritor provincial" Z. 23), sino por la *intensidad* con que vive su propio mundo. El se veía a sí mismo y veía el lenguaje que empleaba como un vínculo entre mundos distintos, un vínculo "vivo,

23. Pero hay sufrimientos que no limpian: "Don Fermín más sufre —dijo Rendón—, otro sufrimiento pues; feo, sin Dios... El sudor feo que sale del cuerpo, sale, cuando no hay alma, ni hay diablo" (TS. 31).
24. Carta a John Murra del 1 de Febrero de 1967 en *Allpanchis* (Instituto de Pastoral Andina) No. 17-18 (1981) p. 165.
25. o.c., p. 213.

fuerte, capaz de universalizarse" (Z. 282). La lucha de las chicheras por la sal llevará a doña Felipa a preguntar con profundo humanismo —en el mejor de los sentidos de este término— "¿Las vacas son antes que la gente, Padrecito Linares?" (RP. 100); y Ernesto formulará, a partir de la entrega de la sal a los pobres, una pregunta sencilla pero preñada de consecuencias: "¿es robo eso?" (RP. 118). En la misma vena, protestando contra aquellos que dicen que "el indio ha nacido para sufrir" (TS. 416), llegará a una afirmación —puesta en boca de Rendón Willka— de alcance universal: "hombre es para vivir, para hacer" (TS. 412). Cuando esa vida ha sido entregada para obtener dignidad y respeto para su pueblo ni la "muertecita" es capaz de vencerla: "Somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán" (TS. 447) le dice Rendón a quien comanda el pelotón de fusilamiento.

Es un sentido de lo humano diferente al de la mentalidad moderna que reivindica y universaliza "los derechos del hombre"; diferente porque éstos, si tenemos en cuenta la historia, significan concretamente los derechos del burgués. Aquí se parte más bien desde lo más bajo y despreciado de la humanidad, de aquellos a quienes el sistema social imperante quiere romper interiormente.[26] Sólo éstos pueden ser portadores de una auténtica universalidad, porque son capaces de combatir la deshumanización en los opresores y en ellos mismos. Se explica entonces que don Fermín afirme: "la fraternidad de los miserables es el peor enemigo de la grandeza humana, su negación mentirosa" (TS. 229).

Arguedas considera que la grandeza humana no está en la realización individual al estilo de Fermín, sino en la construcción de esa fraternidad en el seno de un pueblo y desde sus propias posibilidades.[27] En ésta se juega la cuestión de la identidad de una nación y de cada uno de sus miembros (cf. el motín de las chicheras y la marcha de los colonos, RP. cp. VII y XI). Esto supone la percepción de los valores presentes en esos "miserables". Por ello la universalidad humana en la que desemboca Arguedas, a partir del indio y del mestizo del Perú, llevará la marca del dolor y la esperanza, de la "rabia" y la ternura de aquellos que la mentalidad moderna desprecia. Pero ese sello lejos de limitar su perspectiva le dará anchura y fuerza histórica. "En la voz del charango y de la quena, lo oiré *todo*" dice al terminar el *¿Ultimo Diario?* (Z. 271, subrayado nuestro). La de Arguedas no es la universalidad abstracta y superficial de las generalizaciones, sino la universalidad concreta que —como decía Hegel— pasa por la singularidad. En este caso por el afincamiento en lo que de más humano y valioso hay en un pueblo oprimido y humillado.[28]

26. El hacendado-empresario don Fermín (y con él tantos otros en el país) dirá: "El Perú da vergüenza: indios idólatras; analfabetos, de ternura salvaje y despreciable, gente que habla una lengua que no sirve para expresar el raciocinio sino únicamente el llanto o el amor inferior" (TS. 228).
27. Decía Arguedas en una ocasión hablando de su obra: "Estos libros han ido creciendo, pero la doctrina que los sustenta es la misma, la doctrina que sustenta el autor es que el individualismo agresivo no es el que va a impulsar bien a la humanidad sino que la va a destruir; es la fraternidad humana la que hará posible la grandeza no solamente del Perú sino de la humanidad. Y ésa es la que practican los indios, y la practican con un orden, con un sistema, con una tradición... que es la que está más o menos mostrada en *Todas las sangres*" (en *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*, Arequipa, 1965. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, p. 240).
28. Sería interesante al respecto relacionar la producción literaria de Arguedas

La limpidez, la comunión con las fuentes de la vida, capacita para *consolar*. Hay lugares que consuelan, es el caso de la pampa de Utik "indios, mistis, forasteros o no, todos se consuelan, cuando la divisan desde lo alto de las obras, desde los caminos" ("Agua" en AM. 39). Hay personas que consuelan, "me consuelas" le dice don Bruno a su esposa, la mestiza Vicenta (TS. 226).[29] El canto de la *kurku* "consuela al triste" (TS. 404); en cambio el "Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo" (l.c.). Ensucia. No libera, aliena más bien.

El consuelo alivia el sufrimiento, es lo contrario a la actitud que hace sufrir; y esto último, lo sabemos, es para Arguedas una expresión de la suciedad que se lleva en el alma. En última instancia consolar significa liberar, eliminar las causas del sufrimiento. Ahora bien, ese es precisamente el sentido que "consolación" tiene en el libro del profeta Isaías. En él Yahvé consuela a su pueblo en la medida en que lo rescata, lo libera. "Cuando haya consolado Yahvé a Sión, haya consolado todas sus ruinas... regocijo y alegría se encontrarán en ella... Inminente, cercana está mi justicia, como la luz saldrá mi liberación... Pero mi salvación por siempre será, y mi justicia no tendrá fin" (Isaías 41, 3.5.6).[30]

El propio Arguedas invita a hacer ese paralelo. Esteban de la Cruz, nos dice, "recitaba sin poder hacerse oír, trozos de Isaías, oriundos e inconexos" (Z. 171).[31] Uno de estos trozos parece aludir, con un lenguaje muy suyo, a uno de los textos de mayor contenido liberador del libro de Isaías. Afirma Esteban con fuerza "Este homanidad va desaparecer, otro va nacer del garganta del Esaías. Vamos a empujar cerros; roqudales pa'trayer agua del entero médano; vamos hacer jardín cielo; del monte van despertar animales qui'ahora tienen susto del cristiano; más que caterpilar van empujar... todo, carajo, todo; van anchar quebrada Cocalón" (Z. 173). Y en efecto, del "garganta del Esaías" salió el anuncio de un mundo nuevo en uno de los pasajes más ricos y profundos de la Biblia. "Miren, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva: de lo pasado no haya recuerdo ni venga pensamiento, más bien gocen y alégrense siempre por lo que voy a crear;... y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos; ya no habrá allí niños malogrados ni adultos que no colmen sus años... Construirán casas y las habitarán, plantarán

con sus trabajos de orden científico. Este diálogo al interior de la obra arguediana es una tarea por hacer. Para ello la anunciada edición de las obras completas será un instrumento indispensable.

29. La mujer es tratada siempre con fino tacto en la obra de Arguedas; éste descubre en ella muchos de los valores —de ternura y coraje— que más aprecia. Sería interesante hacer un estudio de los personajes femeninos de sus novelas.

30. Arguedas, interesado en Isaías, escribía a Enrique Camacho (que de algún modo inspiró el personaje de Cardozo en *Los Zorros*): "Me recomendaste un pasaje de Isaías, cap. 51. Te ruego que, lo más pronto posible, me indiques los datos bibliográficos y si te fuera posible, como el pasaje es corto, me enviaras una copia" (carta inédita del 30 de junio de 1969).

31. Eso le venía de que "había asistido a muchas reuniones y escuchaba con interés y preocupación los comentarios de la Biblia. Empezaba a inquietarle el lenguaje 'de ese Isaías'. No le entendía bien, pero la ira, la fuerza que tenía él, el mismo Esteban, contra la muerte, muy claramente contra la muerte, su juramento de vencerla, se alimentaba mejor del tono, la 'teniebla-lumbre', como él decía, de las predicaciones del profeta" (A. 158). Lo que impresiona a Esteban en Isaías es su afirmación de la vida y por lo tanto su lucha contra el dominio de la muerte.

viñas y comerán sus frutos, no construirán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma;. . . y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos" (Isaías 65, 17-22).[32]

Pero es importante tomar conciencia de que el intrincado mundo chimbotano escinde, desde dentro, términos que hasta el momento habían tenido en general una significación unívoca. El consuelo puede recubrir una realidad compleja.[33] El que sufre lo necesita, pero es susceptible de cumplir una función adormecedora en su vida y por lo tanto prolongar sus sufrimientos al dejar intactas las causas que lo producen. Es "la calandria consoladora", tanto más engañosa cuanto más bello y significativo es el papel que su canto consolador juega en la simbología arguediana.[34] A ella se opone, en el segundo ciclo histórico del Perú que nace apenas, "la calandria de fuego" (¿"Esaías candela"? Z. 173) capaz de dar un consuelo que libera. Ese es el verdadero efecto del canto de la calandria, la liberación. La ambivalencia apuntada no hace entonces sino reforzar el sentido que empuja la historia hacia adelante. El consuelo que calma adormeciendo mantiene una situación inhumana, el consuelo que libera es el único que de veras alivia el sufrimiento.

Los portadores de esa consolación no pueden ser sino los que han sabido mantenerse limpios, decimos mantenerse como ya recordamos la limpidez es un proceso personal y colectivo. Se trata de aquellos que han sabido afirmar su identidad, personal y como pueblo, negándose a la suciedad alienante. Son las mujeres y los hombres nuevos del Perú sin quienes no hay auténtica transformación histórica. Sólo ellos podrán embarcarse con coherencia y con posibilidades de éxito en "la constitución social" del mito de una "fraternidad de los miserables". Esa es la tarea por emprender. Como dice Martín Lienhard con el *¿Ultimo Diario?* la novela *Los Zorros*, y con ella toda la obra de Arguedas, desemboca en la historia.[35] Se abre al lector y lo compromete con el sujeto histórico de la liberación. Esa, la liberación, se convierte así en el gran acto consolador que reclama "el Perú hirviente de estos días".[36]

32. El cambio es radical, el texto dirá más adelante: "El lobo y el cordero pasarán juntos, el león como el buey comerá paja" (v. 25).
33. Esto ocurre también, Trigo lo hace notar, con la "rabia". Ella había caracterizado a los opresores y de la cual ("Sin rabia") Arguedas ve libres a quienes luchan por realizar su mito; en *El Zorro*. . . surge otro tipo de rabia, otra posibilidad. "La rabia había sido hasta ahora en la narrativa de Arguedas la marca de los opresores, la señal de su ofuscación y suciedad interna. *El Zorro*. . . reafirma este juicio, pero concibe la posibilidad de un modo distinto de rabia que no opaque ni deforme, que no deshumanice" (o.c., 212). Y cita una frase de Esteban de la Cruz: "La candela no es infierno toda vez. La rabia no es pecado toda vez. En mi ojo hay candela del fuerza que a la muerte le ataja" (Z. 149). Así la "rabia" no sería suciedad cuando es un momento del proceso de liberación, en el que se expresa el amor.
34. Un hermoso texto al respecto: "La solitaria calandria voló del pisonay. . . su vuelo, lento, ante los ojos intranquilos del gran señor a quien le interrogaba un indio, iluminó a la multitud. Ni el agua de los manantiales cristalinos, ni el lucero del amanecer que alcanza con su luz el corazón de la gente, consuela tanto, ahonda la armonía en el ser conturbado o atento del hombre. La calandria vuela y canta no en el pisonay sino en el pecho ensangrentado de Carchuamayo, acariciándolo" (TS. 40).
35. o.c., pp. 169-172 y 188-191.
36. Carta citada, *Allpanchis* p. 166.

Una concepción de la vida fijada en el pasado se cierra en última instancia a la visión cristiana. La fe cristiana implica abertura al futuro, dinamismo histórico. La función del mito en la historia que analiza Trigo da un paso firme para plantear la cuestión religiosa, tema extrañamente ausente en muchos estudios sobre nuestro autor.[37] Terreno difícil es verdad, en el que tan equivocado es pecar por exceso como por omisión. Una y otra postura representan un modo de manipulación de una cuestión delicada que para Arguedas, contrariamente a una interpretación frecuente y espontánea en muchos, no fue un asunto puramente personal. Se trata, en efecto, de otro aspecto de la identidad popular y nacional estudiada en el párrafo anterior a propósito de la limpieza como condición de un consuelo liberador.

Idolatría y asesinato del pobre

Es imposible leer a Arguedas sin percibir que el asunto de la fe religiosa —con todos sus avatares— es capital en su obra. Trigo lo demuestra bien examinando con finura en *Ríos Profundos* la función central que juegan en la novela los enfrentamientos entre Ernesto y el sacerdote director del colegio, así como estudiando el debate sobre Dios en *Todas las Sangres*, y las implicancias del nuevo cristianismo y del Dios liberador en *Los Zorros*. Esto ocurre simple y sencillamente porque Arguedas encuentra lo religioso muy dentro de la vida del pueblo desde el que escribe y del que forma parte. También aquí juega el hecho de estar "entropado" con los pobres y marginados a que aludíamos en las primeras páginas de este artículo. Su interés en el asunto no es ni académico ni individual, es vivido y colectivo. Es impresionante ver cómo, en boca de sus personajes, Arguedas recoge con gran variedad de matices las idas y venidas de la fe religiosa de un pueblo explotado y al mismo tiempo creyente.

Importa hacer notar que Arguedas no se entrampa en lo accesorio y va a lo medular de la cuestión: Dios mismo. "¿Quién es Dios? ¿Quién es?" (TS. 50). preguntaba la *kurku* a partir de su sufrimiento y su insignificancia. Aquí está lo decisivo, todo otro aspecto de lo religioso (doctrinas, instituciones, personas) le está supeditado. Eso es agarrar el asunto en el corazón mismo de lo que José Carlos Mariátegui había considerado como la presencia del factor religioso en la vida del pueblo peruano y como un elemento de su identidad histórica. Es decir, allí donde Vallejo, que "era el principio y el fin", lo había colocado ya.

Sin embargo, el término Dios no recubre para Arguedas una realidad única, esto parece pasar desapercibido a veces. A la pregunta "¿Cree Ud. en Dios?", lanzada a boca de jarro a Rendón Willka, en *Todas las Sangres*, éste responderá en primer lugar con otra interrogante "¿cuál Dios será?" (TS. 411). No es una evasión, es una precisión. Más abajo, conforme continúa la discusión, al ver la forma como los hacendados explotadores usan el nombre de Jesucristo, al que su inter-

37. Una excepción está constituida por el rico y matizado ensayo de J.L. Rouillón "José María Arguedas y la religión" en *Páginas* No. 15 (Mayo 1978) pp. 11-30.

locutor se refiere como aquel "que amaba a los pobres y murió en la cruz por ellos", volverá a preguntar casi con irritación "¿Cuánto Jesucristo hay?" (TS. l.c.).

Sólo así se podrá dialogar sobre un terreno sin equívocos ni engaños. Lo que ocurre es que sumergido en la vivencia del pueblo pobre del Perú, Arguedas reencuentra a su modo el tema profético de la idolatría, del falso Dios. Por ello su tratamiento del tema asume una forma dialéctica. Afirmar a Dios implica embarcarse en una lucha contra los ídolos, contra todo fetiche alienador del ser humano. Con hondo sentido bíblico, Arguedas advierte que el ídolo no es precisamente el "Dios antiguo" de los indios —éste difiere a veces pero en muchas otras acompaña, hasta la identificación, al Dios de Jesucristo en el cuidado por ellos (TS. 339)— sino el Dios que sirve para hacer llorar y para que se obedezca al patrón, ("Dice (don Lucas) que indio ha nacido para sufrir, que Dios así ha mandado" TS. 416).

Esa había sido igualmente la percepción de un puñado de obispos y grandes misioneros del siglo XVI (que no son, claro está, "los extirpadores de idolatrías"). Para ellos la riqueza es el nuevo ídolo que surge en las Indias y lleva a la explotación de los indios, lo comparan por eso al becerro de oro veterotestamentario.

El verdadero Dios del Viejo avaro ("es más avaro que Judas", RP. 233) de *Ríos profundos*, o de don Lucas en *Todas las Sangres*. es el dinero ("Todos los señores del Cuzco son avaros", RP. 12); y la codicia es una idolatría, nos dice San Pablo (Col. 3,5 y Ef. 5,5). Su pretendida fe les sirve para explotar y maltratar al indio, y no para contribuir "a la salvación del hombre".[38] Es más, la riqueza, ese falso Dios, casi llega a identificarse con un hombre: el Zar. "El Perú es para él un campo de negocios" (TS. 348), no una patria de seres humanos. El Zar no necesita ya justificación religiosa. El se basta a sí mismo ("El todo lo prevé; todo lo arregla" TS. 351). Sus servidores practican la religión del dinero y del poder. A ellos el Zar se dirige con "voz incolora" desde su falsa y vacía trascendencia porque "no tiene un lugar fijo ni en el cielo ni en la tierra" (TS. 350).

Según los profetas, la idolatría se nutre de sangre inocente: "Devoran a mi pueblo como pan y no invocan al Señor", denuncia el salmista (Sal. 14,4). En el siglo XVI Bartolomé de Las Casas escribía a propósito de las minas, que es la codicia del conquistador, preocupado únicamente "de adquirir dineros" la que quita "las vidas antes de tiempo", el oro es el ídolo al que se adora y se sacrifica vidas humanas.[39] Las minas siguen jugando hoy el mismo papel engullendo vidas

38. Carta de Arguedas a Enrique Camacho (2 de Mayo de 1969).

39. Bartolomé de Las Casas *Obras escogidas* t. V (Madrid, BAE, 1958) pp. 276 y 333. No todos asumían esta perspectiva evangélica. En las antípodas de ella, por la misma época, y desde el Perú, un adversario de fray Bartolomé —un "cura del Dios inquisidor"— intenta escandalosamente hacer jugar a la codicia un papel en la evangelización de las Indias. "Así digo de estos indios que uno de los medios de su predestinación y salvación fueron estas minas, tesoros y riquezas, porque vemos claramente que donde las hay va el Evangelio volando y en competencia, y... que la tierra donde no hay este dote de oro y plata, ni hay soldado ni capitán que quiera ir, ni aun ministro del Evangelio... digo que es tan necesario, moralmente hablando, haber minas en estos Reynos, que si no las hubiese, ni habría rey ni Dios" ("Anónimo de Yucay" en *Historia y Cultura*. Lima 1970, pp. 142-143). ¡Mejor no preguntar de qué Dios se trata! Sobre esta pretendida función

humanas: ya no es por el encomendero, ahora ellas son dirigidas por "la entraña atea del consorcio y de sus servidores" (TS. 407). "Cabrejos es hereje" dirá don Bruno de este representante de la empresa multinacional, y Rendón precisa: "No hay Dios para él, patrón. Yo lo he conocido. Mata a la gente por plata" (TS. 296).

El Dios de los señores "hace sufrir sin consuelo" (TS. 404), el Dios inquisidor está ligado al azote, al "escarmiento" y a la muerte. "Tu Dios, joven Hidalgo —dice agresivamente Rendón Willka— ¿cómo es? Dios de hacendados, de ingenieros, come-gente", éstos devoran al pueblo y pretenden invocar a Dios: 'contra de Dios'. 'Contra de Dios', diciendo tranquilos matan gente" (TS. 411). Es el mismo tipo de gente a quien se dirigía el profeta Jeremías: "No se hagan ilusiones con razones falsas repitiendo 'Templo de Yahvé', 'Templo de Yahvé', 'Templo de Yahvé' es éste... si no explotan al emigrante, al huérfano y a la viuda, si no derraman sangre inocente en este lugar... entonces habitaré con ustedes" (Jer. 7, 4-7). Sólo entonces.

Esto puede llevar a afirmar —desde el pobre— la no existencia de Dios: "Usted con la mina —le dice don Anatolio a don Fermín— hizo saber que Dios no hay para el pobre" (TS. 338). Pero en definitiva ese Dios dado a conocer así no es sino obra humana, es un ídolo fabricado por aquellos mismos que después se declararán sus protegidos (Z. 270). "Dios me ayuda. Para eso existe" dice don Fermín con arrogancia (TS. 42). Construyen un fetiche para luego adorarlo. Isaías ironiza sobre esta alienación: "Se corta cedros, se escoge una encina o un roble... con una parte hace lumbre: asa carne sobre las brasas, se la come, queda satisfecho, se calienta y dice: 'bueno, estoy caliente y tengo luz'. Con el resto se hace la imagen de un dios, se postra, lo adora y le reza: Líbrame que tú eres mi Dios" (Is. 44, 14 y 16-17). Aquello mismo que permite tener un estómago satisfecho se convierte luego en dios...

La denuncia de la idolatría despejará el camino y permitirá andar "por la senda luminosa que Juan XXIII abrió para el humano maltratado de negros, indios, cholos" (Z. 261). Ella hace ver por contraste otra perspectiva. "El rostro del crucificado era casi negro, desencajado, como el del pongo" afirma Ernesto, es decir, como el del pobre indio que el Viejo ("¡El Anticristo!") desprecia (RP. 23 y 17). Es de notar que el pongo se va constituyendo poco a poco en el personaje central a lo largo del primer capítulo que significativamente, y no sin cierta ironía, lleva por título "El Viejo". Ese capítulo de *Ríos Profundos* define, en efecto, los términos del enfrentamiento, y la victoria final corresponderá al indio desdeñado. El Viejo y el pongo comparecerán nuevamente en el último capítulo. Ernesto recuerda que en el Cusco "el pongo... podía ser aniquilado si el Viejo daba una orden" (RP. 247); pero esta vez los colonos —sector al que pertenece el pongo— han marchado, sin que nadie los pudiera detener, sobre la ciudad de Abancay para acabar con la fiebre. La vencerán y el río se la llevará "a la Gran Selva, país de los muertos. ¡Como al Lleras! (l.c.).

Para Ernesto la figura del pongo crece en la medida en que declina la del avaro. El pongo ("A nadie había visto más humillado que a ese pongo del Viejo" dice Ernesto, RP. 19) aparece como lo contrario del

mediadora del oro —verdadera "cristología" al revés— cf. G. Gutiérrez "Una teología política en el Perú del s. XVI" en *Allpanchis* No. 19 (1982).

Viejo, como —si se nos permite hablar así— el anti-Anticristo; es decir alguien en quien debemos, hablando positivamente, reconocer "los rasgos sufrientes del Señor" (Puebla No. 31). Asunta, la digna Asunta, declarará al ingeniero Cabrejos, al mismo tiempo "traidor a Dios y a los humildes" (TS. 360). Esta identificación de Dios y el pobre es un tema bíblico central (Prov. 14, 31 y Mt. 25, 31-45).

Todavía hay más. "¿Dónde Dios?" preguntará el agonizante maestro Bellido (TS. 363). El Dios que es esperanza, alegría y ánimo no está "en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido", ni tampoco "en el cuerpo de los ingenieros que están matando la Esmeralda". Ese Dios ausente de quienes practican la injusticia es el Dios del sacristán mestizo acusado de no ser cristiano verdadero (TS. 405) por quien Arguedas, en una sugestiva relectura de su propia obra años después, llamará el "cura del Dios inquisidor" (Z. 269). Se trata de otro gran tema profético, el de la ausencia y presencia de Dios en la historia. Don Bruno aconsejará a un hacendado explotador un cambio de actitud frente a los indios y entonces, le dice, "en lugar de temor encontrará la alegría; en lugar del silencio de Dios su presencia en el alma" (TS. 306). Dios se aleja de los sitios donde no se practica la justicia: "Dios hay aquí, en Lahuaymarca. De San Pedro se ha ido, creo para siempre" (TS. 405). Siempre el mismo acercamiento dialéctico al tema de Dios. La afirmación de que "Dios está en todas partes" responde a un problemática no histórica y no es la más importante para Arguedas. Además, bíblicamente hablando la presencia y la ausencia de Dios se juega en la aceptación o no de su voluntad de justicia y amor o, para decirlo con los términos de Arguedas, de dignidad y respeto.

Desde el cuajo de su pueblo

Arguedas encuentra —en la ya mencionada relectura de su obra— "muy semejantes" (Z. 269) los argumentos del sacristán a los de una teología centrada en el anuncio del Dios liberador. Reflexión presentada por vez primera "hace poco (1968), en Chimbote" (Z. 269), en la misma "cloaca de la modernidad", en ese incomprensible y excitante puerto industrial "retorcido pulpo fosforescente (Z. 274). Al Dios de ese precursor de la teología de la liberación que es el sacristán de San Pedro, sólo se le entiende desde otra época del Perú. En el ciclo de la calandria de fuego. De allí el estrabismo de algunos en la visión de ese Dios y la comprensión de sus exigencias. A partir de la indiferencia o la justificación del mundo del azote y el arrieraje es imposible comprender a Aquel que "todo lo hace nuevo" (Apoc. 21, 5). Asirse a la propia seguridad, es una manera de cerrarse al Dios que se revela en la historia desde los explotados y humillados.

"Yo siento a Dios de otro modo" decía un personaje de *Todas las Sangres*. Tal vez esa sentencia podría expresar lo vivido por Arguedas durante muchos años. No sentía a Dios como los señores y los bien pensantes ("El Dios de los señores no es igual", TS. 404), y esta experiencia llegaba a confundirse por momentos con la insignificancia de Dios en su propio mundo. "Dios no importa. Difícil va ser que indio adore en cierto al Dios de Cabrejos, de don Cisneros, de don Lucas", le dice Rendón Willka al joven Hidalgo (TS. 412).

No obstante, poco a poco ese "otro modo", tan contrario a aquel que da "respaldo a empresas endemoniadas" (TS. 382), y que, más bien, permite a los recién convertidos a la causa del pobre descubrir en la voracidad por el dinero "la entraña atea del consorcio y de sus servidores" (TS. 407), comenzó a revelar toda su potencialidad histórica y su dimensión bíblica. Esa manera de sentir a Dios, marginada y criticada por el poder, es la del pongo del Viejo y de la *kurku* (que "aunque no conociendo a Dios, de Dios es", TS. 404), la del sacristán y del zambo "loco" Moncada ("el torero de Dios , el único que ve en conjunto y en lo particular la naturaleza y destinos" Z. 267), la del apaciguante y tierno don Felipe Maywa y de la turbulenta chichera Doña Felipa ("Dios castiga a los ladrones, Padrecito Linares... ¡Maldita no, padrecito!", RP. 100), la del hermano negro Miguel (miembro de una raza desgraciadamente poco respetada en el clero y religiosos de la Iglesia peruana) y del "profeta" Esteban.[40]

Pero, justamente porque parte del *desprecio* que sufre aquel que vive corroído por "el gusanero del miseria" y se halla "desabandonado de Dios" (Z. 253), y de la *periferia*, donde "ya nadies es de ninguna parte pueblo en barriadas de Chimbote" (Z. 253), ese modo de sentir a Dios pasará al centro de la escena y le aparecerá poco a poco como el más digno y respetable. Es el del "Dios liberador" (con toda su novedad frente al "Dios inquisidor" Z. 269) que no hace sufrir a los humillados y explotados, sino que más bien los "consuela" dando una nueva dimensión a la fraternidad y a la justicia por crear entre ellos. Es Aquel que sólo se comprende desde el reverso de la historia, desde ese mundo "ninguneado" que Arguedas se empeñó en mostrarnos en toda su humanidad, sufrimientos y esperanzas.

En ese momento, Dios "se reintegra",[41] se vuelve nuevamente

40. El Esteban de *El Zorro*... responde —como suele suceder con otros personajes de la novela— a alguien a quien Arguedas conoció en Chimbote. M. Lienhard publica una interesante entrevista que Arguedas hizo al Esteban real. En ella, este hombre en medio del decaimiento provocado por una grave enfermedad (de la que se habla en *Los Zorros*) se niega a bajar la guardia en su lucha contra la muerte y evoca significativos textos bíblicos. Uno hace referencia a la primacía de la vida sobre la muerte para el que tiene fe: "Entonces, ¡caramba!, digo, bueno, ya me moriré. Pero yo tenía ese... en mi corazón el de la Biblia: Y él que cree en. . . en mí, no morirá. Y él que cree en mi no morirá, vivirá eternamente. Y así tenía también mi... ahí en una parte dice, pues: El que cree, no morirá, aúnque... ni aúnque muerto... vivirá. ¡Ah! El que cree ni aúnque muerto, vivirá, dice, en una parte y aúnque muerto vivirá..." (Se refiere, seguramente, a Juan 11, 25-26). El otro texto está señalado con suficiente precisión: "Y me habló. Y me dice: Abra su Biblia, m'ijo, en Timoteo, y en... en primero, no, en segunda. Segundo Timoteo siete, m'ijo, verso siete. Ahí mismo sentí, pues, ese. . . fuerte. Sentí, ya me dispertí, pues, mirando: ¡Carajo!, ¿y dónde estoy? Ya, ya amanecerá, ¿o cómo? Me habré quedao dormido, dicía, pero no me acordaba ni qué horas era, ni. . . ni lo que estaba enfermo, nada. No sentía nada. Ese rato me he levantado, me he ido a sacar la Biblia q'tenía así en un. . . en un tablita. Me he ido a sacar pa' ver. . . Dios no, pues. . . para. . . para el espíritu de cobardía, dice. . ". Se trata del rechazo de una actitud timorata frente a las dificultades: "Dios no nos ha dado un espíritu de cobardía, sino un espíritu de valentía, de amor y de dominio propio" (II Timoteo 1, 7) (Transcripción de Sybila de Arguedas y de M. Lienhard, en la obra de éste, pp. 197-198).

41. Algunos interpretan la expresión "Aquel que se reintegra" apelando al mito de Inkarrí (cf. W. Rowe *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas.* (Lima IEP, 1979) p. 210). Esa puede ser una resonancia más, y de indudable interés, pero no es la primera ni las más importante en esta ocasión. El contexto en el *¿Ultimo diario?* y el testimonio personal del autor indican otra dirección.

—en el sentimiento y la comprensión de Arguedas— a la vida del pueblo pobre y, como consecuencia, a la propia existencia de este hombre siempre en búsqueda y de una sensibilidad extraordinaria. ¿Hasta dónde se produce esto último? Es difícil decirlo, hay umbrales que no es dado atravesar. Además, es necesario afirmar —dando respuesta así a la pregunta de José María— que en este terreno en efecto "es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos" (Z. 269). Y es claro también que esperar junto con otros no es soñar, es comenzar a vivir y a construir una nueva realidad. Por eso él podía decir: "mi vida no ha sido trunca" (Z. 270).

En efecto, en la historia tal como Arguedas la ve, así como en la obra que forjó con dolor y ternura, el pueblo pobre del Perú "ha llegado amarillo, rotoso, sin *chullo* siquiera. Ha regresado igual de su ropa, pero en su ojo había Dios... Dios es esperanza, Dios alegría, Dios ánimo. Llegó *unpu* (encogido), enjuermo, agachadito. Salió tieso, juirme, águila. Era mozo no más" (TS. 405).

Y, pese a "la pequeña muerte", el propio José María también.

Dios en la obra de Ernesto Cardenal

El ensayo que presentamos nos descubre la dimensión teológica en la obra poética de Ernesto Cardenal. No es ésta una producción teórica, sino una teología práctico-poética. Su teología es teopoesía. Cardenal expresa el misterio inefable de Dios a través del lenguaje simbólico de la poesía. No se trata de una "demostración" de la existencia de Dios, sino de una "presentación" de Dios: quién es Dios y dónde se revela en esta historia de lucha entre opresores y oprimidos, entre muerte y vida. Solentiname no fue sólo un proyecto cultural o político, sino una experiencia profundamente teológica: hizo posible el descubrimiento de Dios en la historia de Nicaragua. Ernesto también nos enseña a descubrir a Dios en las experiencias negativas y de pecado. Nos revela la naturaleza del ateísmo, encarnado en "la Esso, la Standard Oil. . . que gana dinero fabricando napalm". Cardenal ha rescatado la sabidruía teológica de los campesinos y los indígenas. Gracias a hombres como él es posible hoy hablar de Dios en la revolución nicaragüense.

Cuando Ernesto Cardenal vivía aún retirado en una de las islas del remoto archipiélago de Solentiname, recibió el poeta-sacerdote la misteriosa carta de un guerrillero que le escribía desde la clandestinidad. Esa carta del año 1969 constituía el primer contacto formal entre el FSLN y una importante figura de la Iglesia de Nicaragua. Su autor era Tomás Borge y el tema que abordaba era Dios. "Yo fui educado en la religión católica —confesaba entonces Borge a Cardenal— de cuyas creencias me aparté con repugnancia. Conocí un Dios que repicaba alegremente las campanas y se ponía de revestido cuando el General Somoza visitaba mi León. Un Dios que recibía con soberbia la candela ofrendada por la mano callosa de un campesino, pero que se negaba a redimirlo de su pobreza, colocándose al lado del terrateniente. Un Dios que perdona los gruesos pecados de los ricos e impedía la entrada a su templo a las muchachas pobres que estuvieran a la espera de un hijo *natural*. . . Aquel Dios yo lo maté sin piedad dentro de mi conciencia. Parece sin embargo que Dios no quiere morir. . ."[1]

El dilema planteado en esa carta era central, pues se refería a la identidad misma de Dios: ¿es Dios un Dios de vida o un Dios de muerte? ¿un Moloc que se complace en el oprobio y la sangre de los pobres o un Dios que derriba a los potentados de sus tronos y exalta a los humildes, colmando de bienes a los hambrientos y despidiendo sin nada a los ricos, como exclama la Virgen María en el Magnificat? Toda la vida y toda la obra de Ernesto Cardenal constituye una respuesta a ese dilema.

Cardenal presentó en Nicaragua —en la tradición de Valdivieso y de Azarías H. Pallais— un nuevo rostro de Dios, que era al mismo tiempo el rostro de un nuevo Dios: el Dios de Israel y el Dios de Jesús de Nazaret. Sus *Salmos* invocaban a un Dios que descendía a las cámaras de torturas y a los campos de concentración y a los consejos de guerra de los dictadores, y que no permanecía neutral, sino que tomaba partido en favor de las víctimas.

Solentiname no fue simplemente un proyecto cultural o político; el significado profundo de esa experiencia es teológico: a través del sacerdocio profético de Cardenal, Dios mismo se hizo presente en

1. Véase una reproducción de esa histórica carta en *Nuevo Amanecer Cultural* del 20 de enero de 1985.

medio de los campesinos de un apartado rincón de Nicaragua y penetró la historia de nuestro pueblo martirizado y oprimido.

La Carta de Tomás Borge señala también otro aspecto fundamental: obviamente no es Dios quien hace repicar las campanas de León para recibir festivamente a Somoza, ni es él quien se pone de parte de los terratenientes, humillando altivamente a las muchachas sencillas del pueblo. Los que tal hicieron —al menos en este caso particular— fueron representantes institucionales de la Iglesia. Son ellos quienes, actuando de esa manera, distorsionaron el verdadero rostro de Dios, presentándolo como un aliado de los dictadores. Y es por eso que para plantearse el problema de Dios, hay que plantearse primero el problema de la Iglesia. Así lo hizo Cardenal al fundar Solentiname: la experiencia de su comunidad campesina devolvió a la Iglesia de Nicaragua su misión de ser portadora y anunciadora del Reino que Jesús prometía a los pobres. Dios mismo volvió a revelar su auténtico rostro en Solentiname.

Cardenal es fundamentalmente un visionario, un hombre de intuiciones certeras y profundas. La fuerza viva de su palabra no está ni en la teoría ni en la sistematización, sino en el esplendor de la imagen. En su obra lo que encontramos por tanto no es propiamente una teología, sino una *teopoesía.* Cardenal expresa el misterio inefable de Dios a través del lenguaje simbólico de la poesía. Jesús mismo hablaba también poéticamente de Dios, como para expresar que toda palabra humana fracasa ante Dios, y que sólo la poesía es capaz de aproximarse a ese misterio. En las parábolas del Evangelio, Jesús siempre parte de lo cotidiano, lo familiar y aparentemente insignificante, para, a través de la analogía, recurrir hacia Dios. Cardenal hace lo mismo en un lenguaje contemporáneo, y no es casual que se limite a veces a hacer una paráfrasis de las palabras de Jesús: "¿Por qué preocuparnos de qué comeremos y de qué beberemos y con qué nos vestiremos y qué marcas compraremos? Mirad las aves del cielo y los lirios del campo. Mirad la anémona del mar y el humilde protozoario y la Omega del Centauro que ¡no siembran ni siegan ni tienen graneros ni cuentas en los bancos ni seguros de vida! . . ."[2] Y en otra de sus meditaciones de la Trapa, escribe estas líneas cargadas de humor: "La araña tejiendo su tela no busca publicidad. Y el pequeño insecto no firma autógrafos, pero ni una estrella de cine con toda su gloria se viste como él".[3]

El verbo poético de Cardenal transparenta la presencia de Dios en el mundo. La palabra poética no habla simplemente acerca de Dios, sino que revela su presencia en el mundo. Y es que Dios ha querido revelarse al hombre a través de la palabra, y sin la palabra el mundo sería un enigma.

Cuando Cardenal habla de Dios, lo hace siempre a partir de lo que se ve, se toca, se saborea y se escucha: él habla sensualmente de Dios, tal y como lo hace el Antiguo Testamento. El libro del *Eclesiástico*, por ejemplo, nos dice que Dios recibirá al justo como una esposa virgen y lo alimentará con el pan de la inteligencia y le dará de beber el agua de la sabiduría (Ecle. 15, 3-4). Y en un lenguaje parecido dice de Dios Ernesto Cardenal: "En El están concentrados la belleza de todas las mujeres y el sabor de todas las frutas y la embriaguez de todos los vinos y la dulzura y amargura de todos los amores de la tierra, y probar una gota de Dios es quedar loco para siempre". . .[4] El poeta no define abstractamente la infinitud de Dios, sino que la evoca partiendo de experiencias sensuales y concretas. El erotismo se convierte también para él en vehículo de la experiencia de Dios.

2. *Vida en el Amor* (Salamanca 1979) 53.
3. Ibid 149.
4. Ibid 60.

Los *Salmos* de Cardenal están llenos de revelaciones sorprendentes: ellos establecen un nexo entre la experiencia de Dios y nuestro mundo contemporáneo, el mundo de la física nuclear, de la astronomía, del psicoanálisis, de la evolución y de la revolución:

La ley del Señor tranquiliza el subconciente
es perfecta como la ley de la gravedad
sus palabras son como las parábolas de los cometas
sus decretos son como la rotación centrífuga de las galaxias. . .

Cardenal asume en su poesía no solamente lo bello, sino también lo feo de la creación. Su poesía está llena (como la misma realidad) de escenas chocantes y de palabras soeces: el suyo es un arte que rompiendo todos los tabúes, desciende a los bajos fondos del lenguaje y de la realidad. Dios es para él una presencia que todo lo engloba, incluso lo feo. "La santidad de Dios se manifiesta en todo —escribe en *Vida en el Amor*— también a través de las pupilas puras de los cerdos. En la naturaleza todo es limpio: igual el esputo de un tuberculoso que las aguas diáfanas de las islas del Caribe (y por eso santa Catalina de Génova bebía pus y San Luis Rey besaba las llagas de los leprosos)". Aquí reside sin duda una de las vetas más originales de Ernesto Cardenal, en su capacidad de integrar incluso las experiencias de la negatividad a la experiencia de Dios. Cardenal hace descender a Dios a los infiernos de la vida contemporánea. El realismo chocante de su poesía, que no se arredra frente a Cristo hediondo a mierda en una calle, haciéndonos desviar la vista hacia un escaparate, es algo muy profundo de su experiencia mística. La suya es una mística realmente encarnada y comprometida. Lo que el Credo cristiano afirma, de que Dios en Cristo descendió a los infiernos, encuentra su expresión poética en Cardenal. Dios está presente en su poesía en medio de los crucificados de la historia.

La poesía de Cardenal es profética no solamente porque denuncia las injusticias (y esto es sin duda lo que más resalta a la vista), sino también porque desenmascara los ídolos y las idolatrías del siglo XX. Su poesía evoca continuamente los mitos y espejismos contemporáneos de la felicidad.[5] Cardenal es hoy quizá el poeta que más incisivamente ha captado y expresado esos mitos:

. . .un viaje en yate, un beso en Singapur, un baile en Río
la recepción en la mansión del Duque y la Duquesa de Windsor. . .[6]

Es precisamente en contraposición a esos falsos dioses de la publicidad que Cardenal invoca al Dios del Amor. El nexo profético que establece entre Dios y la justicia lo conduce a identificar a Dios con la fuerza histórica de las revoluciones. Es en este punto límite donde su lenguaje simplifica a veces una realidad profundamente compleja; pareciera aquí desaparecer en su pensamiento poético la dimensión futura de Dios, de ese Dios bíblico cuyo advenimiento hacia el hombre permanece irreductiblemente dialéctico. Pues aún en la nueva sociedad revolucionaria, Dios permanece un horizonte trascendente; el hombre

5. En *Vida en el Amor* nos encontramos con esta surgerente reflexion: "Pero el materialismo moderno es el mismo antiguo politeísmo, y el mundo nunca ha tenido tantos ídolos como ahora. Un automóvil, una estrella de cine, un líder político, una ideología: son ídolos modernos. Las calles de las ciudades y las carreteras están llenas de ídolos: los ídolos de la propaganda comercial y la propaganda política; las sonrientes divinidades de la fertilidad y la abundancia; de la nutrición y de la higiene; los dioses de la cerveza, del corn-flakes y del dentífrico; o bien los rostros de los dictadores y de los líderes políticos, las sombrías divinidades del terror y de la guerra, de la destrucción y de la muerte" (pág. 114).
6. *Oración por Marylin Monroe.*

nuevo también conoce el pecado y la culpa, e ignorarlo equivaldría a crear otro mito y otra nueva idolatría.

Cardenal abre una pista rica y fecunda para entender la auténtica naturaleza del ateísmo: para él el ateísmo consiste en la negación del amor y en la acción contraria a la justicia. "El verdadero ateísmo —nos dice en su novedoso lenguaje, siempre captando los símbolos del siglo XX— la verdadera negación de Dios es para mí la Esso, la Standard Oil y la Dow-Company, que gana su dinero fabricando napalm. Esa es la verdadera negación de Dios". La lucha por la justicia sería por tanto una afirmación implícita de Dios, y es aquí donde de nuevo se abre la perspectiva escatológica en su poesía. En el *Oráculo sobre Managua* el poeta nos presenta la visión del cielo como una sociedad justa y perfecta que aguarda incluso más allá de la muerte, y en la *Espístola a José Coronel Urtecho* nos dice —con frase feliz de Coronel Urtecho— que la revolución no se acaba con la muerte, sino que continúa aún más allá de la muerte. Cardenal mantiene pues la dimensión futura de Dios:

Y Yavé dijo: Yo no soy. Yo seré. Yo soy el que seré, dijo
yo soy Yavé un Dios que aguarda en el futuro
(que no puede ser si no se dan las condiciones
Dios que no ES, sino que SERA
pues es el amor-entre-los-hombres y no es, EL SERA)
Conoceremos a Dios cuando no haya Acahualincas.[7]

La Teología de la Liberación ha encontrado su expresión simbólica, poética y metafórica en la obra de Ernesto Cardenal; Cardenal es a esa teología lo que Dante a la teología escolástica de santo Tomás de Aquino. Su *Evangelio en Solentiname* constituye además un aporte muy original a esa corriente teológica: ahí el poeta se opaca a sí mismo y en forma socrática suscita y recoge la sabiduría de los pobres para iluminar con ella el Evangelio. Su *Homenaje a los indios americanos* incorpora también a la nueva conciencia latinoamericana la secularmente reprimida sabiduría y profecía de los aborígenes de América. Y no únicamente para revivir el pasado, sino principalmente para abrir rutas a las esperanzas de liberación de nuestros pueblos:

El anciano boliviano frente al lago Titicaca
con sus canoas de totora deslizándose en el azul sagrado:
"Mira, niño, te contaré una profecía de nuestra raza
que me la contó mi abuelo cuando yo tenía tu edad:
Hace mucho, mucho tiempo, cuando había todavía Tahuantinsuyo,
éramos libres.
Después el pueblo sufrió y lloró mucho.
Un llanto como para llenar otra vez el Titikaka.
Un día el Dios Viracocha se compadeció de su pueblo.
Mandó a decirnos por medio de los sabios:
El pueblo sufrirá por mucho tiempo.
Hasta creeran que no saldrán ya nunca de este estado.
Yo mismo no daré más señales de existencia.
Pero llegará un día, no olviden trasmitirlo a sus descendientes,
en que encarnaré en un grupo de hombres justos y valientes
que los libertarán a ustedes. Yo se los prometo".
En Bolivia. Junto al lago Titicaca. . .[8]

Entre los méritos de Ernesto Cardenal hay uno que tendría que agradecerle la Iglesia: es gracias a hombres como él que hoy es posible hablar de Dios en la Revolución Popular Sandinista.

7. *Oráculo sobre Managua.*
8. *El secreto de Machu-Pichu.*

QUINTA PARTE

El quehacer teológico de los pobres

/

Notas sobre el quehacer teológico de los pobres

Incluímos el presente ensayo como una referencia metodológica fundamental. No podemos escribir la historia de la teología latinoamericana si olvidamos la raíz y la fuente original de nuestra teología: la sabiduría teológica de los pobres. La fecundidad teológica actual en América Latina se debe a las comunidades eclesiales de los sectores populares que están profundizando en la sabiduría de fe vivida en la historia de los oprimidos. En América Latina es el pueblo pobre y creyente el que emerge lentamente como sujeto de la teología. Este artículo estudia especialmente la articulación entre religión popular y teología. Esta articulación se da en la espiritualidad de los pobres y en la vivencia histórica de la fe, con su carácter colectivo, conflictual y festivo. Por último, el artículo nos da criterios teológicos para discernir esta creatividad teológica de los pobres.

En el canto de los pobres, su oración comunitaria, la catequesis espontánea en los hogares del pueblo, su comprensión del sufrimiento y la lucha por la vida, en estas y tantas otras formas, sale a la luz la honda sabiduría de los "pequeños" de este mundo. Es una *sabiduría teológica.*

Sin embargo, a menudo se cree que el teólogo es un profesional en asuntos de la mente, un experto en verdades cristianas, alguien con estudios especializados que vive más o menos alejado de la realidad cotidiana. En este sentido, la teología sería un cierto tipo de conocimiento racional elaborado en círculos eruditos. Este es sólo un modo —bien particular y cuestionable— de reflexionar la fe.

Tal como hay un arte más propio del pobre, o una medicina popular (que suele ser más eficaz que una consulta médica), o una modalidad de trabajar y convivir que es característica de las masas populares y a la vez es contestataria con respecto al orden vigente, así también hay una sabiduría de la fe en la historia de los oprimidos. Este, y no el tipo de erudición de la clase alta, *tiende a ser* el quehacer teológico más representativo de la comunidad eclesial y más fiel a la Palabra de Dios.

En efecto, la teología es una reflexión de fe en el acontecer histórico. Es una reflexión llevada a cabo desde el pueblo de los pobres que están oprimidos y que son creyentes y evangelizadores. No se trata pues de un sistema de ideas ensamblado por especialistas en cosas de la razón y la fe; no nace en la cabeza de los ilustrados. Por el contrario, la teología nace desde la sabiduría de un *pueblo creyente.* Además, ella no es un producto racionalista. La auténtica teología brota de la espiritualidad del pueblo, se nutre de sus vivencias concretas, y llega a una sistematización en la cual dan su aporte los teológos profesionales. Es una reflexión eclesial, que surge al calor de la comunión en el pueblo de Dios.

En América Latina, en estas últimas décadas, hay una sorprendente fecundidad teológica. No decimos esto porque unas cuantas personalidades habrían alcanzado el "nivel" de pensadores europeos y norteamericanos. Lo nuevo —que tiene raíces robustas y viejas— es la profundización de la fe en las comunidades populares de la Iglesia. Lo

nuevo es que en esta profundización colaboran los teólogos —muchos de los cuales se ubican en una perspectiva de liberación. Así es como se va articulando una teología desde el pobre, que implica una reapropiación de la Tradición, una comprensión creativa y militante de la Palabra del Señor con su eficacia histórica.

A primera vista, llama la atención la cantidad y calidad de testimonios de fe, orales y algunos escritos, con sus vetas teológicas. Hay también, a través de todo el continente, una abundante y variada producción de artículos y libros. Esta reflexión teológica va adquiriendo mayor peso en el magisterio episcopal, y éste a su vez va encauzando dicha reflexión. Son todos frutos muy valiosos; pero no se comprenderían bien esos frutos si no se ahonda en su proceso de gestación. Al examinar con mayor profundidad esos testimonios y escritos, se descubre qué es lo más significativo y promisorio. No es tal o cual idea, tal o cual autor. Lo fundamental, vale insistir en ello, es cómo el pueblo oprimido y creyente va haciéndose sujeto de la teología y cómo ésta recoge e ilumina todas las dimensiones de la vida. En base a la experiencia histórica del pobre, sale a la luz su potencialidad teológica. Es una capacidad que se desarrolla mediante un proceso de comunicación, celebración y reflexión de fe. En este proceso están insertas las personas que desempeñan una profesión teológica.

I. VALORACION DE LA SABIDURIA POPULAR

El paso desde la vida de fe del pueblo a la elaboración sistemática de la teología requiere de una mediación. Desde lo primero no se llega necesariamente ni por cualquier ruta a lo segundo. Como ha sugerido J. C. Scannone, la *sabiduría es mediación* entre la piedad popular y su teología. Dicha sabiduría no se da sólo en el terreno de la cultura (la cual es subrayada por ese teológo argentino) sino que es sobre todo un conjunto de intuiciones que perfilan una racionalidad histórica del pueblo creyente.

Por consiguiente, sería equivocado ubicar la *inteligencia de la fe* en un nivel aparentemente superior, en un terreno aparte de la fe del pueblo. Este pueblo tiene una sabiduría, esboza una comprensión creyente de la historia, entiende la vida a partir de su fe. La sistematización teológica está pues fundamentada en la sabiduría del pobre.

Entre la vivencia cristiana del pobre y su teología hay un factor mediador que es la sabiduría popular, es decir, la comprensión creyente de la historia que van delineando los oprimidos. A fin de recoger e interpretar este saber de las masas es necesario, además, emplear un instrumental científico, herramientas e hipótesis de las ciencias sociales. Por último, vale reiterar que una perspectiva histórica y militante permite un acercamiento más fecundo al modo de sentir, pensar y creer del pueblo; es decir, una perspectiva desde la opresión y la práctica liberadora de un pueblo creyente saca a luz las potencialidades concretas de la sabiduría popular.

La cuestión de fondo no es que el discurso teológico logre utilizar el saber del pueblo como una especie de "palanca" para llegar hasta la vivencia del pueblo creyente. De lo que se trata es que el mismo pueblo

lleva a cabo un discernimiento de la verdad. Como bien lo han afirmado los Obispos reunidos recientemente en Puebla: "esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses" (*Conclusiones de Puebla*, No. 448). Por lo tanto, en el quehacer teológico se asume y profundiza el discernimiento realizado por el pueblo creyente, su comprensión de la Palabra del Señor que actúa de modo liberador en la historia. Esa afirmación de los Obispos en Puebla tiene una implicación importante para la reflexión teológica. Si el propio pueblo —y en nuestro contexto se trata de un pueblo oprimido y creyente— tiene esa capacidad para discernir la verdad evangélica, entonces la teología parte de ahí; pero no sólo tiene ahí su punto de partida sino una fuente permanente de verificación.

II. RELIGIOSIDAD Y TEOLOGIA DEL POBRE

Una de las características de la Iglesia de América Latina, durante la década del 70, es la revalorización de la religiosidad popular y su pastoral. Es un fenómeno complejo y desigual; pero aquí no interesa sañalar los diferentes modos de interpretación y pastoral de dicha religiosidad, sino más bien sugerir lo que esa revalorización puede significar para la reflexión teológica. En la medida que hay una mayor comprensión del cristianismo del pobre, y a la vez, avances en la pastoral, se dan mejores condiciones para buscar una relación entre esa religiosidad y el quehacer teológico. Mirando hacia adelante, es posible predecir que en la década del 80, en América Latina, habrá un acento en la articulación entre religión de los pobres y teología. ¿Cómo puede ocurrir esto?

Elementos de la articulación:

a) En primer lugar, la articulación entre la religiosidad y la teología se fundamenta en la *espiritualidad* de los pobres. A veces se entiende la religiosidad mayormente como gestos externos y sus contenidos. Pero lo esencial en ella no es un comportamiento o una doctrina, sino más bien una vivencia integral de Dios. Esto ha sido subrayado por Pablo VI, que indicó una preferencia por el concepto de "piedad popular" y la describió como una "sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer" (*Evangelii Nuntiandi*, No. 48). Esto lo constatamos cada día: la religión del pobre es principalmente una espiritualidad. Los oprimidos tienen una permanente actitud de oración, confiando siempre en la bendición de Dios que los acompaña en su duro caminar. Por eso, enfatizan tanto la fe, la fe como entrega incondicional en las manos de Dios, como comunión con el Señor de la vida, como súplica y agradecimiento a quien tiene un poder salvador. A su vez, los pobres dan prioridad a la solidaridad con el necesitado, la confianza mutua, el cariño responsable y generoso, la perseverancia y coraje en la lucha por la justicia. Se trata, pues, de una espiritualidad centrada en la unión con Dios y con el prójimo-pobre. A partir de todo ello se va descubriendo una inteligencia de la fe.

Por lo tanto, hay dos *materiales de base* para iniciar, en esta perspectiva, una reflexión teológica. Por una parte, las plegarias, cantos, devociones del pueblo sencillo; todas las expresiones de su relación con el Señor, contienen vetas teológicas. De ahí, la importancia de recopilar y examinar la poesía, canto y oración del pueblo. Esto lo viene haciendo Miguel Jordá, en el valle central de Chile, y Juan Van Kessel, en las fiestas del norte con su cultura andina. También hay que recoger y analizar otras formas e instancias de oración, en las comunidades de base, en liturgias de solidaridad, en la celebración de los sacramentos. Son manifestaciones de espiritualidad que contienen una sabiduría, una comprensión de la vida desde la fe.

Por otra parte, las prácticas de solidaridad en medio de la opresión y la represión que sufre el pueblo, tienen un sentido profundo, expresan la voluntad de liberación y la sabiduría del amor. Es, junto con lo anotado anteriormente, una material de base para la teología del pobre. En algunos trabajos de la Vicaría de la Solidaridad de Chile, en la Zona Oeste, en la labor de la Vicaría de la Pastoral Obrera, en reflexiones hechas por Ronaldo Muñoz y otros que acompañan con lucidez y generosidad el compromiso solidario de los pobres, se va desentrañando la teología implícita en la cruz y lucha del pueblo. En fin, hay abundante y rica materia prima para la elaboración teológica, entroncada en la espiritualidad de los pobres.

Ahora bien, esta modalidad de quehacer teológico choca con un obstáculo serio: el racionalismo. Muchos creen que lo básico es la relación entre razón y fe; y a la espiritualidad se le concede, de hecho, sólo un lugar secundario y derivado. Se plantean, por ejemplo, principios teológicos para la vida espiritual, o bien las implicaciones espirituales de la doctrina. Esta es una ruta estrecha y limitada. Hay que comenzar de otro modo. Es necesario partir de la espiritualidad y fundamentarse siempre en ella a fin de llegar a una inteligencia de la fe en la perspectiva del pobre. Por lo demás, en la historia de la Iglesia, la teología comienza íntimamente ligada a la mística. Los grandes Padres de la Iglesia, y el monaquismo, meditan la Biblia a partir de la espiritualidad y con el objetivo de alimentar la piedad popular. Como a menudo lo subraya Gustavo Gutiérrez, la dimensión espiritual de la teología —tan importante en los primeros siglos— es algo *permanente*. Este teólogo, como también Segundo Galilea, y numerosas comunidades populares y agentes pastorales, han ido reflexionando una espiritualidad de liberación en referencia a la historia de fe de los pobres.

b) En segundo lugar, en la teología no se debe considerar la religiosidad en abstracto, sino que se reflexiona la *vida histórica del pobre* con su religiosidad. Muchas veces se habla de evangelizar la religiosidad, sin tomar realmente en cuenta a los portadores de ella. O bien se intenta cierta reflexión teológica con respecto a dicha religiosidad, haciendo abstracción de sus condicionamientos concretos y de la formación social donde viven los creyentes. Poco y mal se avanza en esa forma. Para proceder con paso seguro en este terreno, es necesario descubrir el sentido teológico de la vivencia religiosa de los pobres en su historia. No se trata entonces de hacer teología sobre la religiosidad. Se trata de partir de la sabiduría histórica de los pobres, y

tratar de entender a la luz de la fe la vida del pobre con su religiosidad. Por consiguiente, la teología se centra en la vida del pueblo, en su integralidad, sin segregar los contenidos culturales y religiosos de su contexto y dinámica global.

Esta articulación —en el corazón de la historia— entre vida religiosa del pobre y teología, obedece a lo más propio del pensamiento popular. Sería ajeno al mundo popular, y propio de una perspectiva de élite, intentar teologizar sobre la religiosidad separada del proceso social en que se desenvuelve la vida del pobre. M. Salinas señala enfáticamente que hay una "originalidad teológica de los pobres". La explica de la siguiente manera: "Desde la fuente principal de la teología, la Sagrada Escritura, más los contenidos de la evangelización de la Iglesia desde antiguos siglos coloniales y, especialmente, desde la situación histórico-social de opresión se ha ido creando una formulación teológica característica". Cabe contrastar esta perspectiva con una postura muy distinta, y hasta contrapuesta, que desea fundar la acción y reflexión de la Iglesia en la religiosidad del pueblo, pero sin considerar su situación de opresión y sin enraizarse en la sabiduría de fe propia del pobre. Esta última posición ha surgido oponiéndose a la teología de la liberación (a la cual juzga como no-popular, politizada, doctrinalmente equivocada) y pretendiendo ser auténticamente popular. Pero, ¿cómo es posible decir que se fundamenta en la religión del pobre, y a la vez, cerrar los ojos al hecho y significado de su ser *pobre y oprimido*, y cerrar los oídos a la verdad que brota del corazón del pobre que es *creyente y evangelizador?*

En la sabiduría creyente de los oprimidos aparece claramente un cuestionamiento de su condición de pobre, y además, se expresa la particularidad de su vivencia de Dios. Por ejemplo, en la *práctica orante y devota* del pueblo católico, en el constante acudir a Dios y a los santos, se busca algo concreto, una solución real, debido a que la situación de pobreza es insoportable e inaceptada. ¿Por qué? Porque el pobre bien sabe que su situación es mala, y bien sabe que Dios no quiere que permanezca siempre enfermo, desocupado, sin justicia, incomprendido. Más profundamente, y aquí aparece nítidamente el sentido histórico de su fe, el pobre sabe y confía que Dios lo ayuda y acompaña; por eso, es capaz de acoger un "milagro" y creer en la transformación concreta de la realidad que lo aplasta, de tener un corazón siempre agradecido al Dios de la vida, de caminar seguro y con esperanza porque Dios lo acompaña. Así es, y así lo afirma continuamente: "somos pobres, tenemos necesidad de Dios, Dios nos ayuda", y añaden: "los ricos no necesitan de Dios, como tienen de todo son orgullosos, no creen en Dios como nosotros creemos". Estos son sólo unos ejemplos; en esas y otras formas semejantes se expresa su sabiduría de la fe en medio de un contexto conflictivo.

Nos parece, por consiguiente, que la forma como algunos sectores conservadores de la Iglesia pretenden defender, asumir y purificar la religiosidad es bien inconsistente. Por ejemplo, ellos subrayan la imagen de un Dios Providente, de un Dios de la paz y la justicia entendidas según los cánones del orden vigente, por lo tanto, de un Dios que deja la realidad inalterada y al pobre tranquilo en su situación o a lo más reivindicando algunos derechos parciales y limitados al interior de un

sistema de vida inhumano. Pero el pueblo tiene, por el contrario, una concepción de un Dios justo y justiciero, que hace milagros para sus pobres, porque quiere que ellos vivan en plenitud, de un Dios que está de parte del que sufre y del que se levanta con dignidad solidaria. En fin, si se intenta fundamentar la teología en la religiosidad, cabe considerarla en toda su profundidad y originalidad, y también en sus ambigüedades. Vale ahondar en la temática ya enunciada. La reflexión teológica va descubriendo la inagotable sed de Dios que tiene el pobre, su íntima y eficaz comunión con quien lo acompaña fielmente, un Dios fiel que lo fortalece en sus sufrimientos y lo levanta en su solidaridad y lucha por la vida. Ello implica, a la vez, discernir cómo una cierta concepción de la Providencia no es propia del pobre, aunque se le ha inculcado dicha idea y a veces el pueblo la considera propia, sino más bien una formulación desde la cultura dominante que desfigura el rostro del Dios realmente providente de sus predilectos los pobres. Es pues muy distinto considerar la religiosidad popular *desde arriba*, para utilizarla teológicamente según criterios de control social, que tratar de apreciar dicha religiosidad *desde abajo*, desde la vida real de los pobres concretos con su sabiduría teológica.

Por lo tanto, la reflexión teológica desde los pobres se basa, no directa y abstractamente en su religiosidad, sino en toda su vivencia histórica de la fe. Podemos señalar, retomando reflexiones de Gustavo Gutiérrez, algunas notas esenciales de esta vivencia que motiva e interpela la inteligencia de la fe. Es una *vivencia colectiva*, es decir, el pobre se siente y actúa solidariamente con otros de su misma condición, constituyendo un pueblo oprimido y creyente. Interesa, pues, comprender teológicamente este modo comunitario de vivir con sus manifestaciones religiosas. Es, además, una *vivencia conflictual*, ya que desde su sufrimiento busca ponerse de pie y enfrentar las fuerzas que lo aplastan radicalmente. Cabe, por lo tanto, examinar cómo el pueblo-pobre encara el pecado en todas sus dimensiones y concreciones, y tomar en cuenta cómo el pueblo visualiza los senderos y metas de su liberación. También resalta el *carácter festivo* de su vivencia histórica, en el sentido que en medio de sus angustias y carencias, hay momentos fuertes de celebración y agradecimiento por la vida. La fiesta popular, preñada de sentido pascual, es un eje de su vida adolorida pero esperanzada; con respecto a ella urge un discernimiento teológico. Los tres aspectos que acabamos de anotar, junto con todos los otros que salen a luz a medida que se profundiza en la sabiduría del pobre, permiten ubicar la religiosidad en su matriz histórica y desde allí hacer teología.

Así, hemos señalado elementos de la relación entre la religiosidad y la teología de los pobres; de la articulación entre ambas, en primer lugar en términos de la espiritualidad de la unión con Dios y el prójimo-pobre, y en segundo lugar, en términos de la vivencia-sabiduría de carácter comunitario, conflictual y festivo de los pobres en su historia. Estas *nuevas vetas* para la práctica teológica tienen sus antecedentes en la larga tradición misionera de la Iglesia latinoamericana, con todos sus logros pastorales y teológicos. En la actualidad, es posible seguir esas vetas luego de la etapa de revalorización de la religiosidad, de la renovación en estas últimas décadas de la pastoral de masas, y luego de que se han iniciado varios ensayos de

interpretación de la sabiduría popular en América Latina. Sugeríamos, al iniciar estos párrafos, que en los próximos años habrá un esfuerzo especial por articular la religión de los pobres y el quehacer teológico. Esto puede ser llevado a cabo de diferentes formas, según los presupuestos socio-culturales y según las perspectivas pastorales y teológicas que se implementen. Todos los esfuerzos en esta línea serán importantes, ya que pueden abrir cauces distintos pero complementarios. Además, el hecho que habrá diversos acercamientos y temáticas exigirá mayor precisión y rigor en cada uno. La cuestión de fondo, que nos parece debe caracterizar cada ensayo, es fundamentar la teología de la liberación que se va haciendo en la perspectiva de la espiritualidad y sabiduría histórica de los pobres.

Criterio de discernimiento

Para terminar, es necesario subrayar un criterio de nuestra tradición cristiana que ayuda a reconocer si hay o no hay un desenvolvimiento de la teología del pobre. Se trata de un criterio o indicador fundamental, que orienta la búsqueda de una sabiduría teológica, desde y por los pobres, que sea fiel al modo como Dios está presente en nuestra historia. Este criterio puede ser expresado en términos de lo sorpresiva que es dicha sabiduría con su consistencia cristológica.

La teología del pobre tiene un *carácter sorpresivo* y hasta podemos decir que suscita escándalo. En efecto, para los sabios de este mundo, para los pocos que controlan y manipulan una "verdad" para todos, y también para los oprimidos que han sido acostumbrados a pensar que la verdad no está a su alcance sino que les llega desde fuera de su experiencia, para todos ellos, es muy difícil y casi imposible aceptar que el pobre conoce mejor a Dios y es portador de la Buena Nueva y responsable de su interpretación. Tengamos presente cómo los contemporáneos y paisanos de Jesús preguntaban, escandalizados, de dónde le viene esa sabiduría al hijo del carpintero? (cf. Mt.13: 54-55). Asimismo, a lo largo de la historia de la Iglesia, siempre ha constituido una sorpresa y escándalo —para los que no tienen corazón y praxis de pobre— el hecho que los humildes creyentes tengan la sabiduría más honda y verdadera.

Por eso, un signo claro de que se está explicitando una teología del pobre es la sorpresa que provoca tanto a los grandes de este mundo como a los mismos pobres que se ven a sí mismos sin ojos de pobre. Pero, por otra parte, ese hecho es fuente de gran alegría y de alabanza al Espíritu que inspira e interpela la vida del pobre. Junto con Jesús, sólo cabe dar gracias al Padre que oculta las cosas a sabios y prudentes y se las ha revelado a los pequeñitos... (cf. Lc. 10:21). Por lo tanto, lo sorprendente y novedoso en una sabiduría evangélica no es una habilidad de argumentación, o unas perspectivas matizadas y eruditas, ni tampoco una solemne reiteración de principios doctrinales e invocaciones a la Palabra divina. Lo novedoso y sorprendente es quién es el *portador de la sabiduría evangélica*. Por eso, vale afirmar, de modo enfático, que los privilegiados en la inteligencia de la fe, los sujetos originantes de la teología son los pobres y sencillos; ellos son

generalmente juzgados como ignorantes, pero el hecho es que han sido elegidos preferentemente por Dios, según atestigua Jesús, para recibir y acoger la verdad y para ponerla en práctica.

Este indicador o criterio para saber cuándo y cómo se va desarrollando una teología del pobre tiene una consistencia cristológica. No se trata de que el pobre, por virtud de algunas cualidades de su razón, y a partir de sí mismo, sea un constructor privilegiado de la teología. Tampoco se trata de idealizar la religiosidad de los sencillos, o de absolutizar rasgos de su religiosidad como norma única de la verdad. Esto podría llevar a una auto-suficiencia en el pueblo creyente, a una pretensión infundada que implica segregarse de la fuente primordial del conocimiento de la fe. Como lo atestigua continuamente el Nuevo Testamento, *Cristo es la sabiduría de Dios* (ver, Jn 3:34; 1 Cor 1:24, 2:16; Mt 11:27, etc.). Sólo Cristo conoce al Padre y lo revela a los creyentes. Es el Espíritu de Cristo quien nos conduce a la verdad (ver Jn 16:13, 1 Cor 2:12-13; 11:8). La fuente de toda sabiduría creyente es entonces el Señor Jesús; sólo por la gracia de su Espíritu es posible acoger la verdad.

Pero Cristo es sabiduría de Dios desde lo que el mundo considera una tontería, desde los ignorantes... Cristo es poder de Dios desde la debilidad, desde los no-poderosos, desde los pobres (ver 1 Cor 1:18-31). Por lo tanto, los portadores de la sabiduría de Dios son los que viven en Cristo, son los "débiles" e "ignorantes" en quienes Dios se ha encarnado de una vez para siempre. En este sentido, el pueblo oprimido y creyente llega al conocimiento de la verdad de Dios, y es portador de esa verdad, no por mérito propio, sino en la medida que vive en el Espíritu de Cristo. Lo fundamental, entonces, es recibir el don de la sabiduría y asumir la misión de Jesús. De ahí que hacer teología es un carisma cristológico dado a los pobres de la tierra. En último término, entonces, lo sorpresivo y novedoso en la sabiduría teológica del pueblo de los pobres es el hecho de estar enraizado radicalmente en Cristo que es Camino, Vida y Verdad.

MAXIMILIANO SALINAS C.

Dos modelos de lectura teológica de la historia latinoamericana

Este artículo tiene carácter metodológico para la historia de la teología de América Latina. El autor presenta dos tipos o modelos fundamentales de lectura teológica de la historia latino-americana. Uno es el de la Cristiandad, donde la teología está vinculada al poder en la sociedad y a la reproducción del pacto entre la Iglesia y el aparato de dominación. Otro modelo es el que nace de la tradición teológica del cristianismo popular. El autor nos da ejemplos históricos bien fundamentados para clarificar estos dos modelos. Si la lectura de Cristiandad ve —por ejemplo— en la expansión geopolítica de España la manifestación del Dios todopoderoso, la tradición popular cristiana va a representar la figura de Cristo crucificado en los combatientes indígenas exterminados por las armas del Imperio.

I. INTRODUCCION

El siguiente esquema intenta presentar, dentro del ámbito metodológico de la historia de la teología (especialmente referido al caso chileno), *dos tipos o modelos fundamentales* de lectura teológica de la historia latinoamericana.

Estos modelos teológicos obedecen estructuralmente a dos articulaciones históricas y sociales del cristianismo latinoamericano. Uno es el discurso teológico expresado en el *cristianismo central u oficial*, tal como se ha forjado en la *tradición de Cristiandad*, durante los períodos colonial y neocolonial. Allí se da una teología de la historia característica, en la que la concepción de Dios y de la historia desde ese Dios refleja un cristianismo vinculado al *poder* en la sociedad, y a la reproducción del pacto entre la Iglesia y el aparato de dominación.

El otro modelo corresponde al discurso teológico expresado en el *cristianismo periférico o de las clases subalternas*, tal como se ha forjado en la *tradición del Cristianismo popular*, también constituida, como la anterior, a lo largo de los períodos colonial y neocolonial. Aquí se da otra teología de la historia, en la que Dios y la historia desde Dios, refleja el cristianismo de las masas oprimidas, con su esperanza específica de justicia y liberación.

La primera lectura teológico-histórica, según el esquema de Cristiandad, de alianza entre Iglesia y poder establecido, expresa a un Dios que se revela en la historia como autoridad suprema, que vigila y reprende, en el marco del sistema político-religioso oficial.

La segunda lectura, según la tradición del Cristianismo popular, de alianza entre Iglesia y clases subalternas, se aproxima a la experiencia bíblica del *Nuevo Testamento*, donde el encuentro con Dios en la historia se da eminentemente en torno a la figura del Mesías sufriente, el Salvador perseguido, en el que se funden el dolor y la alegría de los pobres, en abierto enfrentamiento con el sistema político-religioso oficial.

De este modo, estos dos tipos fundamentales de lectura teológica de la historia latinoamericana, si bien coexisten en el desarrollo del

cristianismo en el continente, se sitúan en una profunda oposición. La lectura de Cristiandad, predominante durante siglos, a nuestro juicio, ha de ser reemplazada por la no menos antigua, pero subordinada, lectura del Cristianismo popular, que anuncia al *Dios de Jesucristo en la historia de América Latina.*

A continuación el esquema de ambos tipos de lecturas. Los detallamos con ejemplos sueltos. Toda la siguiente presentación debe ser afinada y completada necesariamente.

II. LA LECTURA DE CRISTIANDAD: LA HISTORIA DESDE EL DIOS DEL ORDEN Y DEL CASTIGO

Según el modelo teológico de Cristiandad, la historia de América se comprende desde un Dios todopoderoso, autoridad suprema, fundamento trascendente del edificio político-religioso oficial, en quien se sustenta dicho orden. A partir de ello, el desorden sólo puede ser concebido como un castigo divino por la transgresión de las normas político-religiosas oficiales.

Veamos respectivas teologías del orden y del desorden.

a) El orden de Dios y la afirmación del sistema político-religioso oficial

La teología del orden divino, clave en la comprensión teológico-histórica de Cristiandad, tiene su origen y desarrollo en relación al establecimiento y restablecimiento de los espacios geopolíticos vinculados a la dominación colonial y neocolonial en América Latina.

Evidentemente esta lectura tiene una formulación clásica con la implantación del Imperio español en América. Cuando Diego de Almagro entra a Chile se dirige a los indios hablándoles del "*Dios de infinito poder, señorío y grandeza*" y manifiesta su voluntad político-religiosa expresándoles que es el Rey de España el que desea que conozcan a Dios.[1] Quien expresa magistralmente esta teología del orden divino es el propio Conquistador de Chile, Pedro de Valdivia. Para él, el Rey Carlos V pone "su sacratísima persona cada hora en batallas contra el común enemigo de la Cristiandad y sus aliados, ha sustentado con su invictísimo brazo y sustenta la honra de ella y de nuestro Dios, quebrantándoles siempre las soberbias que tienen contra los que honran el nombre de Jesús".[2] Valdivia anuncia a los indios chilenos el Dios del todopoder, el Dios-rey aliado del Imperio español, diciéndoles "que fuesen cristianos y gozasen de la gloria que tiene Dios en el cielo para todos los hombres, y ellos por su culpa la perdían por no quererse sujetar a la fe y a la ley de Dios; que no pensasen acabar ni consumir a *los españoles*, que *tenían a Dios de su parte, señor del cielo y de la tierra, Dios de las batallas y de infinito poder,. . .*".[3]

Al término de la dominación colonial, a principios del siglo XIX, la teología del orden divino confiaba en que Dios continuaría susten-

1. ROSALES, Diego de, "Historia General del Reino de Chile", en *Flandes indiano.* Dedicada al Rey Carlos II de España. Valparaíso 1877-1878, I, p. 365.
2. VALDIVIA, Pedro de, *Cartas*, Santiago 1955, p. 33.
3. ROSALES, Diego de, *op. cit.*, I, p. 407.

tando a las autoridades imperiales de España en América, "*las legítimas autoridades, vivas imágenes de la Divinidad*, que han recibido del *Supremo Señor del cielo y tierra* la potestad que ejercen sobre los pueblos", como decía el Obispo de Santiago Rodríguez Zorrilla en carta al Rey Fernando VII. Para este prelado, la Reconquista de 1814 era la expresión de la Divina Providencia.[4]

Consolidado ya el sistema neocolonial, esta teología del orden divino, expresada en la conciencia conservadora del siglo XIX, volvió a manifestarse con ocasión de la Guerra del Pacífico. En ese conflicto internacional, el Vicario Capitular de Santiago, Larraín Gandarillas interpretó teológicamente la victoria de su país sobre Perú y Bolivia como la "amorosa protección" del "*Dios Omnipotente*".[5]

La expresión más renovada de esta lectura teológica de Cristiandad se manifiesta en el pensamiento católico del Gobierno militar de 1973. Un ideólogo eclesiástico del régimen, reiterando una expresión del Episcopado nacional acerca de que "el proceso histórico es un progresivo desenvolvimiento del *plan divino para Chile*" ha dado a entender que dicho plan se manifiesta en el gobierno que derrocó a Salvador Allende.[6]

b) El castigo de Dios y la transgresión del sistema político-religioso oficial.

La teología del castigo divino es la dimensión complementaria de la anterior, y cierra el circuito de la lectura teológico-histórica de Cristiandad. Si se transgreden las normas político-religiosas oficiales, si no se cumple el orden divino, el desorden es el castigo mismo de Dios.

En el período colonial español, esta teología tuvo una gran fuerza en los medios eclesiásticos oficiales, con el objeto de proporcionar una interpretación religiosa del desorden social, y en el caso específico chileno, para entender la permanente resistencia y subversión mapuches que ponían en jaque la dominación imperial. Desde allí se emprendía la prédica moralizadora eclesiástica, destinada a vigorizar el orden político-religioso oficial, como puede observarse en los cronistas jesuitas del siglo XVII.

Así interpretaba teológicamente el cronista Diego de Rosales la rebelión indígena: "*no son indios, no, sino pecados nuestros los que nos hacen la guerra*, y que como a los de su pueblo les dejaba Dios algunas gentes que no podían sujetar para que cuando pecasen les sirviesen de

4. Carta de José Santiago RODRIGUEZ ZORRILLA al Rey Fernando VII, Santiago, 29 de octubre de 1814, en *Colección de Documentos Históricos del Archivo Arzobispal de Santiago*, Santiago 1919, I, pp. 746-760. En un pasaje afirma; "Quizá el éxito sobrepujará mis esperanzas, que tengo puestas en el auxilio del Todopoderoso, en el influjo y cooperación del heroico Jefe, que su benignísima Providencia destinó para sacar a los buenos y fieles vasallos de V.M. en este Reino de la opresión en que gemían. . ." (se refiere al general Mariano Osorio), I, p. 758.

5. LARRAIN GANDARILLAS, Joaquín, *Edicto por el cual se manda dar gracias a Dios por la protección concedida a las armas de la República en la presente guerra*. Santiago 1880.

6. Cf. INFANTE Florencio, *Iglesia, Gobierno, principios*. Santiago 1976. La referencia episcopal es al documento "Chile, voluntad de ser" de 1968, en pp. 24-69.

azote, así permite Dios que siempre haya entre estos indios algunas *provincias rebeldes* a quienes la potencia española no pueda sujetar para que la sirva de *instrumento de Dios para su castigo*".[7] El cronista Alonso de Ovalle interpretó también las grandes rebeliones indígenas como un castigo de Dios por los pecados de la población española del sur de Chile, invocando al respecto el Salmo 78 y la carta del apóstol Santiago.[8]

En el mismo siglo XVII una reflexión teológico-histórica especialmente intensa acerca del castigo divino la desarrolló el Obispo de Santiago Diego de Humanzoro. Para él, la expresión más importante del desorden social era la injusticia y la opresión de los indios, lo que acarrearía "*la indignación de Dios y su castigo eterno y temporal*" para él y todas las autoridades del sistema.[9]

Esta teología del castigo divino permitió comprender el propio ocaso del Imperio español en América. El Obispo Rodríguez Zorrilla, ya citado, le decía al Rey Fernando VII que los revolucionarios de 1810 eran "elegidos por el *enojo del cielo* para instrumentos memorables de su venganza y castigar nuestras culpas...".[10]

Durante el siglo XIX el pensamiento eclesiástico encontró en la teología del castigo divino la comprensión teológico-histórica de la irrupción del liberalismo y la secularización. Esta idea puede observarse notablemente en la obra *Los intereses católicos en América* publicada en 1859 por el fundador del Colegio Pío Latino Americano de Roma, José Ignacio Víctor Eyzaguirre. Para este eclesiástico chileno, el medio siglo de desorden social latinoamericano a contar de la Emancipación era un castigo de Dios por la secularización del continente.[11] Con esta teología del castigo divino el catolicismo conservador chileno interpretó la cruenta Guerra Civil de 1891, y el derrocamiento del presidente Balmaceda. El propio Arzobispo de Santiago, Casanova, lo admitía: "Confesamos *nuestras culpas, ¡oh Dios omnipotente!* hemos pecado, hemos hecho mal *separándonos de vuestra santa ley* (Daniel 9,5)".[12]

7. ROSALES Diego de, *op. cit.*, II, p. 273.
8. OVALLE, Alonso de, *Histórica relación del Reino de Chile*. Santiago 1969, pp. 273, 277.
9. Acerca de la reflexión del Obispo Diego de Humanzoro sobre el castigo divino, véase ALIAGA, Fernando, "Relaciones a la Santa Sede enviadas por los Obispos de Chile colonial", en *Anales de la Facultad de Teología* (Chile) XXV, 1, 1974, p. 62; y la *Colección de Documentos Históricos del Archivo Arzobispal de Santiago*, I, pp. 300-321.
10. Carta de RODRIGUEZ ZORRILLA, José Santiago ya citada, en "Colección de Documentos Históricos...", I, p. 757. Véase también SALINAS, Maximiliano, "La reflexión teológica en torno a la Revolución y al papel de la Iglesia en la naciente República", en el volumen colectivo "Pensamiento teológico en Chile 1810-1840", de *Anales de la Facultad de Teología* (Chile) XXVII, 2, 1976, p. 25.
11. EYZAGUIRRE, José Ignacio Víctor, *Los intereses católicos en América*, París 1859, especialmente I, pp. III-IV y II, 391.
12. CASANOVA, Mariano, "Pastoral sobre la necesidad de orar en favor de la paz en el presente conflicto político", Santiago, 22 de marzo de 1891, en *Obras Pastorales*, Frigurgo 1901, 200-9. Véase también a WALKER MARTINEZ, Carlos, *Cartas de Jerusalén*, Santiago 1904, 115-7. Esta teología del castigo era difundida por la piedad eclesiástica, cf. *Novena rogativa en honor de Nuestra Señora del Carmen patrona jurada de las armas de Chile para la cesación de las calamidades que afligen a la República*, Santiago 1891 (su autor era el presbítero Alejandro LARRAIN).

III. LA LECTURA DEL CRISTIANISMO POPULAR: LA HISTORIA DESDE EL DIOS DE LOS OPRIMIDOS Y DE LA REIVINDICACION DE LA CAUSA

Según el modelo de la teología popular, implícita o explícita en el cristianismo de las clases subalternas, el pueblo oprimido y creyente, la historia se ilumina desde un Dios eminentemente "encarnado", que se identifica con los oprimidos y con la reivindicación de su vida acallada. De esta manera no es fundamental la imagen trascendente del todopoder divino —clave en la lectura de Cristiandad—, sino la imagen del acercamiento mesiánico e intimidad histórica de lo divino: de ahí la importancia de Jesucristo, la Virgen María, y los Santos en le teología popular.

En esta línea teológica popular cabe llamar la atención sobre la figura del "Diosito" como expresión del clamor religioso del oprimido, en oposición a la omnipotencia divina oficial. Esta expresión-exclamación se da sobre todo en el contexto de una protesta contra la agresión a la vida.[12]

De acuerdo a esta lectura, en el afianzamiento y verificación histórica del sistema de dominación se experimenta el sufrimiento de Dios, y su justicia y su amor en las manifestaciones de crisis y extinción de aquel sistema opresor. Veamos una y otra dimensión.

Los ejemplos que propongo los he tomado de la más propia y específica tradición del Cristianismo popular (en su expresión chilena), con toda su creatividad alternativa a la tradición político-eclesiástica de Cristiandad, forjada tanto en el período colonial como neocolonial.[13]

a) El sufrimiento de Dios y el peso del sistema político-religioso oficial

El sufrimiento de Dios hecho hombre pobre y perseguido, expresado de un modo culminante en Jesucristo crucificado, tiene una importancia clave en la lectura teológico-histórica del Cristianismo popular. La violencia del Calvario ilumina así la opresión político-religiosa del pobre. En una expresión de la poesía popular chilena de este siglo:

Pobre, sucio y andrajoso
soy de todos despreciado
paso en la cruz enclavado
sirviéndole al poderoso.
Hasta el cura religioso
me asusta con el infierno
lo adoro como paterno
para que goce el pancista
me explota el capitalista
y me asesina el gobierno.[15]

13. Puede rastrearse esta fórmula en la literatura chilena de descripción de la cultura popular desde principios de siglo hasta nuestros días, cf. MALUENDA, Rafael, *Escenas de la vida campesina*, Santiago 1909, p. 12; GUZMAN Nicomedes, *La sangre y la esperanza*, Santiago 1971, I, pp. 170,181, II, p. 98; VIVES, Cristián, *Crisis en la familia popular*, Santiago 1893, p. 74-6.
14. Sobre la teología popular, Maximiliano SALINAS y Diego IRARRAZAVAL. *Hacia una teología de los pobres*, Lima 1980. Véase también *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. (VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima 1980), San José de Costa Rica, 1981, especialmente 15, 122-7.
15. JORDA, Miguel, recopilador y edición del INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL RURAL, *La Biblia de pueblo*, Santiago 1978, p. 408.

Observemos particularmente la contradicción de esta teología popular del sufrimiento divino con las teologías de la Cristiandad. Así veremos dos interpretaciones muy distintas de una misma historia latinoamericana.

En relación al período colonial, mientras la lectura de Cristiandad ve en la expansión geopolítica de España el todopoder de Dios, la tradición popular cristiana va a representar *la figura de Jesucristo crucificado en los combatientes indígenas exterminados* por las armas del Imperio. Según una tradición popular del sur de Chile, las piedras del río Cruces, llamado así por las cruces dibujadas en las piedras de sus orillas, son los corazones de los mapuches asesinados por defender su tierra.[16] De un modo mucho más explícito, en el actual norte de Chile, los murales indígenas de Parinacota, pintados en el siglo XVIII durante el tiempo de la insurrección de Tupac-Amaru, muestran una "Crucifixión de Cristo" donde se establece una evidente identificación entre Jesús y los indios, y los verdugos romanos con los conquistadores españoles.[17]

La oposición entre la teología popular del sufrimiento y la lectura eclesiástica del castigo divino se puede apreciar en relación a las interpretaciones de un mismo hecho de la historia neocolonial chilena: la Guerra Civil de 1891 y el derrocamiento del presidente Balmaceda. Como ya lo hemos señalado, para la lectura de Cristiandad, esta guerra fue un castigo de Dios todopoderoso por la secularización y laicización del país, de la cual fue en gran medida responsable Balmaceda. De algún modo, Dios castigaba a Balmaceda. Ahora bien, para el Cristianismo popular, *la figura del Presidente derrocado fue asimilada a la de Jesucristo crucificado*, por ser víctima de los poderosos —en su caso de la élite aristocrático-financiera—; y solidario de los pobres, por su ideal democrático.

Esta teología popular se comprende a la luz de una interpretación democrática del anuncio de Jesucristo, tal como se expresaba en la poesía popular chilena del siglo XIX, expresión militante de la cultura obrera de la época:

> Caifás, Herodes, Pilatos,
> los que lo juzgaron fueron
> y aristócratas nacieron
> y por esto mismo ingratos.
> . . . Todos son para mí iguales
> y a sus discípulos dijo
> cada uno será un hijo
> del Padre de los mortales.
> Y los libro de los males
> con mi poder y mi gracia
> pero todos sin falacia
> se amarán como hago yo
> con esto Jesús les dió
> pruebas de su democracia.[18]

Dentro de esta cristología democrática del siglo XIX podía entenderse la historia del presidente Balmaceda, enfrentado con los capitalis-

16. PLATH, Oreste, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago 1973, p. 248.
17. CRUZ, Isabel, "Pinturas murales del Altiplano chileno", en *El Mercurio*, 23 de agosto de 1981.
18. Verso anónimo "Jesús fue demócrata". *Colección Amunátegui de poesía popular chilena*, III, 720 (Biblioteca Central de la Universidad de Chile).

tas ingleses, la oligarquía criolla y la Iglesia católica, e incomprendido por su propio pueblo, como una representación de la Pasión de Jesucristo:

¿Recuerdas al Presidente
aquel que por tu desgracia
luchó con la aristocracia
hasta caer inmolado?
Ese es el llamado
mártir de la Democracia
. . . Fue el pueblo proletariado
a quien él quiso salvar
el mismo lo hace expirar
como un Dios crucificado.[19]

b) La justicia de Dios y el derrumbe del sistema de dominación

(¡Algún día quiera Dios / que la fortuna se vuelva / que los pobres coman pan / y los ricos coman. . . piedras!)[20]

La representación del sufrimiento de Dios en el dolor del pueblo se complementa con la experiencia propiamente mesiánica de *la intervención de Dios en favor de los oprimidos*, causa de su alegría y esperanza históricas.

Esta teología popular de la justicia divina podría tener cierto paralelo con la teología oficial del castigo en la medida que ambas apuntan al Dios que impone su verdad en la historia. Sin embargo, mientras que en la lectura de castigo esta intervención divina tiene un carácter calamitoso y desgraciado, para la teología popular de la justicia *la acción de Dios es ansiada y esperada con anhelo como liberación de los pobres.*

En la tradición del Cristianismo popular el juicio de Dios cae fulminante para condenar a las autoridades civiles y religiosas, unidas en un común sistema de dominación. En un texto poético chileno del siglo XIX leemos:

Arzobispo y Presidente
es necesario de hablar
vayan a expedicionar
al campo constantemente.
Entre todos los vivientes
lo tienen acriticado
el Señor ha indicado
qué castigo les dará
se tienen que condenar
curas, jueces y subdelegados.[21]

Esta *experiencia del Dios justiciero* que reivindica la causa de los oprimidos está *en los orígenes de la teología popular chilena.* Se expresa en el pensamiento cristiano de los indios mapuches combatientes en la guerra de Arauco: en su reflexión, las victorias de su pueblo no eran básicamente una experiencia de castigo divino (como lo era para la lectura eclesiástica jesuita) sino *una intimidad e incondicionalidad del Dios que asumía la causa de los ofendidos.* El cronista Rosales debe confesar

19. Verso anónimo "Al inmortal Balmaceda" en MUÑOZ, Diego, "La Poesía popular chilena", en *Anales de la Universidad de Chile* 93, 1954, pp. 38-9. Véase también "Via-Crucis del pueblo. Primera estación. Balmaceda condenado a muerte" (poesía popular editada en La Serena 1892). *Colección Amunátegui de poesía popular chilena*, III, p. 659 (Biblioteca Central de la Universidad de Chile).
20. cf. el periódico satírico-popular *El Ají*, de Santiago de Chile, 30.1.1890.
21. *La Biblia del pueblo. . .*, p. 386.

esta nueva teología de la historia: "No hay indio destos que niegue la fe, ni que reniegue de Dios ni de Jesucristo..., reconociendo la Providencia de *Dios, y su justicia,* cuando se veían victoriosos, decían que, como *Dios conocía su causa y su inocencia, aunque eran muchos sus pecados en otras materias,* les favorecía a ellos y castigaba a los españoles; porque se *daba por más ofendido* de los escándalos de los cristianos y *de los malos tratamientos que hacían a los indios*".[22]

Ya afianzado el orden neocolonial a fines del siglo XIX y comienzos del presente, el Cristianimo popular no ahogó su anhelada esperanza en el Dios que podía destruir a los explotadores y asesinos de los pobres. Unos versos populares de 1898 titulados "La triste situación del pueblo chileno" terminan diciendo:

Al fin tengamos paciencia
y pidamos con anhelo
una protección al cielo
y del Señor la clemencia.
Su Divina Providencia
nos colme de bendiciones
nuestros verdugos mamones
que se ausenten del poder
y no podamos más ver
la plaga de maricones.[23]

Ante la horrorosa masacre de miles de trabajadores del salitre en la ciudad de Iquique en 1907, el pueblo cristiano invocó la acción reivindicadora de Dios para que arrasara con las armas homicidas que tronchaban la vida de los pobres:

Si existe un Dios justiciero
y hay un infierno monstruoso
castigue al fascineroso
al tremendo carnicero.
En aras del pueblo obrero
venga la divina espada
y acabe con la poblada
militar, alma de hiena;
porque injusta fue la escena
en Iquique consumada.[24]

En sentido estricto, la teología popular de la justicia divina supera la teología autoritaria del castigo, propia de la Cristiandad, para anunciar al Dios del Nuevo Testamento tal como lo expresa el canto de la Virgen María: "Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" (Lucas 1, 52-3).[25]

22. ROSALES, Diego de, "Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del reino de Chile" (1670), en AMUNATEGUI SOLAR, Domingo, *Las encomiendas de indígenas en Chile,* Santiago 1910, II, p. 227.
23. JEREZ, Javier, "La triste situación del pueblo chileno". *Colección Lenz de poesía popular chilena,* III (Biblioteca Nacional de Chile). Reproducido en *Poesía popular chilena,* selección y prólogo de MUÑOZ Diego, Santiago 1972, p. 54.
24. PERALTA, Juan Bautista, "Sobre la horrible matanza de Iquique", *Colección Lenz de poesía popular chilena,* IV, p. 9 (Biblioteca Nacional de Chile).
25. Debemos señalar que la lectura histórico-mesiánica del Cristianismo popular supera los marcos de una interpretación estrecha o meramente "política" de la historia, tal como lo hace la teología de la Cristiandad (encerrada en la relación del cristianismo con el poder). El Cristianismo popular abarca la lucha contra toda forma de opresión, en el anhelo apocalíptico por la renovación del mundo donde no exista ni muerte, ni llanto, ni gritos, ni

fatigas (Apocalipsis 21,4). Así se explica la relación escatológica con la Virgen María y los Santos que introduce toda una concepción festiva de la historia, propia de la teología popular. Acerca de esta concepción festivo-popular de la historia, véase IRARRAZAVAL, Diego, "Notas sobre el quehacer teológico de los pobres", en SALINAS, Maximiliano e IRARRAZAVAL, Diego, *Hacia una teología de los pobres*, Lima 1980, p. 53.

El padre sin cabeza

Milagros Palma lleva años estudiando la literatura oral de América Latina, especialmente de Nicaragua. Recientemente ha publicado el libro "Por los senderos míticos de Nicaragua". Se trata de un estudio sistemático de esta literatura oral "necesaria para hacer inteligible el rico y complicado simbolismo con que se expresa el pueblo". La tradición oral ha sido el instrumento tradicional del pueblo oprimido para transmitir su cultura. Como el pueblo latinoamericano es profundamente religioso, en esa memoria oral encontramos una fuente para conocer la teología popular. El mito es una manera determinada de entender y estructurar la realidad. Es un lenguaje totalizador, que expresa la memoria colectiva del pueblo; son imágenes violentas en las cuales se expresa el terror vivido en esta larga noche de dominación colonial y neocolonial. El mito del Padre sin cabeza expresa el terror vivido por el indígena nicaragüense cuando asesinaron al obispo Antonio Valdivieso, que era su único defensor. La Iglesia del pueblo quedó sin cabeza.

En las calles empredradas de los barrios de León, las almas en pena deambulaban imperturbablemente, asustando a los que encontraban a su paso, en su interminable recorrido nocturno. Dicen que en el atrio de la Iglesia del Calvario, bajo el peso del lúgubre silencio de la noche, se veía pasar la fría presencia de un gran bulto negro: el Padre sin cabeza. Los viejos cuentan que el religioso descabezado recorría todas las iglesias por la noche y que el Sábado de Gloria se pasea siempre a lo largo y ancho de los túneles que comunican los sótanos de las iglesias con la Catedral. Muchos lo han visto y lo oyeron rezar sus largas letanías al compás del chilín, chilín, chilín de una campanita que colgaba del cordón junto al largo rosario de gruesas cuentas prendido desde la cintura, que le caía al lado derecho de su sotana negra. Los testimonios concuerdan en decir que el espíritu del sacerdote anda en pena y con la esperanza de alcanzar algún día la paz eterna, reza y reza sin cesar. A este "Padre sin cabeza" se le ha visto aparecer en los alrededores de las iglesias de otras ciudades y pueblos, sin embargo nadie sabe decir cuándo se terminará la pena de este misterioso personaje.

Preguntando siempre por el "Padre sin cabeza", anduvimos por pueblos y veredas y allá en un pueblito a orillas del Lago Xolotán, el legendario León Viejo, oímos de boca de sus moradores que también se veía aparecer al tal padre en medio de una voz que siempre lo acompañaba, susurrando quedito letanías y rezos a la manera antigua, que nadie entendía, como cuando rezaban antes los sacerdotes en las misas. Por lo general el momento propicio para las historias es la noche, como si el pasado fuera una interminable noche. En todo caso la oscuridad siempre es el telón de fondo en el escenario de la historia de nuestro pueblo.

Sin embargo era apenas de tardecita y viendo una silueta allá cerca de las lajas de las lavanderas nos dirigimos hacia ella y nos encontramos con una ancianita, Doña Engracia que fregaba unos trapos, mientras sus tres nietecitos retozaban en el agua. Cuando le preguntamos sobre el Padre sin cabeza nos dijo:

"... Ese padre sale aquí a media noche en punto desde que mataron al obispo del pueblo. Aquí en este mismo pueblo, antiguamente había una gran iglesia que tenía un obispo. A él lo mataron los hermanos Contreras, no lo querían y le cortaron la cabeza de un solo machetazo porque el padre era bueno con los pobres. La cabeza del padre, cuentan los antiguos que, rodó desde el propio atrio de la iglesia hasta la costa. Al llegar a la orillita, juntito al agua, se desapareció, se metió en el agua, el lago se la tragó. Despuecito de eso, empezó a soplar un gran ventarrón, y una gran ola que salió de allá lejos, del fondo, se vino y se vino navegando sin reventar y así creciendo seguía avanzando y avanzando. Por fin el agua empezó a entrar en el pueblo y la ola se fue acercando cada vez más a tal punto que la gente al ver que ya no reventaba y que no se detenía salió huyendo a esconderse en el monte. La gran cresta llegó al propio centro del pueblo a donde habían matado al padre. Allí reventó. Cuando la marea bajó, ya el pueblo había desaparecido. El agua lo enterró. Con el tiempo la gente empezó otra vez a levantar sus ranchitos pero entonces ya se vio aparecer al padrecito sin su cabeza, recorriendo las calles del pueblo. Dicen que él anda penando, buscando su iglesia. El siempre anda por aquí. Por allá también lo han visto, en el propio León y en todas partes donde hay iglesia. Esta es la historia del castigo de este pueblo...".

La historia cuenta efectivamente que el 26 de febrero del año de 1550, en León, la antigua ciudad colonial, fue asesinado a puñaladas Fray Antonio de Valdivieso, por el soldado Juan Bermejo, partidario de los hermanos Contreras quienes se repartieron a sus anchas, las tres cuartas partes de la inmensa provincia de Nicaragua, junto con toda su población aborígen. La actitud protectora del frayle, obispo en aquel entonces de Nicaragua, en favor del martirizado indígena, le valió la muerte, por aparecer como un conspirador contra los intereses de aquellos oligarcas españoles quienes se disputaban encarnizadamente por acaparar, en beneficio propio, pueblos enteros es decir tierras, hombres, mujeres, ancianos y niños para arrancarles sus agobiadas fuerzas, bajo el látigo, el terror, reduciéndolos a la desgracia y miseria más inhumana de nuestra historia. En efecto, el ambiente de la época era de intriga y escándalos propiciados por la misma sed de poder y de dominación personal que reinaban entre cada uno de aquellos feroces despojadores que a título individual, como funestos buitres se repartían los esclavizados pueblos agonizantes. Ellos se distribuían a los hombres aborígenes sin importarles sus sufrimientos y lo que era peor aún, sin que nadie pudiera atajar su diabólica crueldad, porque lo que reinaba era exactamente la ley del más fuerte. El conquistador se oponía contra todo trato humano hacia sus esclavos y rechazaba rotundamente las libertades que se les concedían a los vasallos, agobiados física y moralmente por los trabajos forzados, y trastornados profundamente por los traslados masivos de las poblaciones hacia lugares desconocidos, haciéndolos perder todo vínculo familiar con su comunidad de origen.

La Iglesia entonces empezó a preocuparse por la suerte de los esclavos y velaba por el cumplimiento de las reformas decretadas por la Corona, que promulgaban algunos derechos, muy mínimos por cierto, consistentes fundamentalmente en la evangelización del aborigen, con el

fin de despojarlo de sus propias creencias y tal vez así aliviar un poco el dolor del pesado yugo que lo aplastaba en aquel terror colonial.

Ante el vicio y la crueldad y la desobediencia del conquistador, el Frayle Valdivieso, inspirado en los mismos principios humanitarios de Fray Bartolomé de las Casas, mostró enérgico rechazo frente a la horrenda exterminación a que habían sido sometidos los siervos de la corona, que diezmaba así considerablemente la fuerza de trabajo necesaria para la explotación de las riquezas de estas tierras en bien de la realeza, apareciendo ante los ojos desorbitados de los feroces aventureros como un verdadero atentado contra el orden que garantizaba sus intereses en aquella época.

¿Es acaso el mito del "Padre sin cabeza", el testimonio lejano del aborigen, del eco remoto de aquellas voces que expresan el terror vivido con la muerte de uno de sus primeros defensores, considerados tal vez como la cabeza de una población completamente desmembrada? Pareciera que la comunidad aborigen que por tanto tiempo había permanecido acéfala, desarticulada, trastornada, sin esperanzas, guardó horrorizada el recuerdo de un hombre que lo guió y, creando así el mito del Padre sin cabeza, a partir de la analogía basada en su propia visión de la realidad, e ilustrando en él la tragedia de un pueblo que pierde a un caudillo, que es como un cuerpo privado de su cabeza. Es decir que un pueblo sin jefe es como un cuerpo acéfalo que camina sin rumbo por los caminos de la vida a la merced de la voracidad del lobo feroz que lo destaza despiadadamente entre sus garras y sus afilados colmillos.

Cuando el mito dice que al obispo lo mataron de un machetazo no quiere decir que hay confusión de los hechos históricos a pesar de que en la historia se cuente que fue más bien asesinado a puñaladas. Todo lo contrario, el mito es la reinterpretación del acontecimiento en función de la realidad que se vivía en el momento de la tragedia. ¿El machetazo, y la decapitación no simbolizan acaso la traumatizante visión de un pueblo acéfalo? Es por eso tal vez que se oye hablar de los "hombres sin cabeza" que aún deambulan en los caminos de los pueblos, bajo el lúgubre peso de la noche, en busca de su cabeza, o como dice la creencia buscando cómo vengarse de su victimario, que fueron decapitados por haberse revelado contra el orden esclavizante que ha mantenido a nuestro pueblo encadenado bajo el látigo de los imperios. Podríamos preguntarnos si la imagen acéfala que asusta en los caminos y en la oscuridad de los socavones de las minas de oro, no es más bien la proyección de un pueblo que se espanta de verse a sí mismo sin cabeza, errante en busca de una cabeza, propia que lo conduzca en su inevitable lucha por recobrar su identidad física y cultural y su derecho a hacer su propia historia.

La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural

La tradición popular, viviente en torno a imágenes, devociones y santuarios, es una fuente rica para el estudio de la teología de los pobres.
En el caso de la Virgen de Guadalupe, tenemos el nacimiento de una teología popular, que hunde sus raíces en el mundo indígena mexicano, destruido por los conquistadores no sólo en su economía y organización política, sino también en su mundo teológico. La teología guadalupana es una primera respuesta del mundo indígena, que busca reconstruirse contra la teología de la dominación colonial. Los españoles hablan de una "aparición" de la Virgen; para los indígenas se trata del nacimiento de una nueva civilización. El artículo que aquí presentamos es una reconstrucción de la teología guadalupana de la liberación. La simbología liberadora de Guadalupe está, con nombres y mitos diferentes, en casi todos los países latino-americanos.

Hoy día somos conscientes de que los símbolos religiosos que los teólogos han dado en llamar religión "popular", considerándolos como una especie de práctica religiosa pagana, no han de ser rechazados, sino reinterpretados. En años pasados, la teología racional tendía a calificar tales símbolos de fantasías y subrayar su ambigüedad, refiriéndose a ellos en términos exclusivamente negativos. Esta actitud lleva a una oposición entre la religión del pueblo, que no era considerada como auténtica fe, y la fe en Cristo, que tomaba el aspecto de la religión de una *élite* intelectual. Un estudio más profundo de la realidad nos conduce a una interpretación diferente.[1] Aun cuando la devoción popular parezca ambigua al teólogo, el hecho es que constituye el modo de relación del pueblo con el Dios de Jesús. Es, pues, necesario intentar, tanto desde un punto de vista pastoral como teológico, dar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuál es el sentido de los símbolos populares y cómo funcionan en relación con el evangelio? El presente artículo trata de esclarecer este punto, reflexionando sobre uno de los más importantes símbolos aún vivientes del catolicismo de América: la Virgen de Guadalupe.

Si la Virgen de Guadalupe no se hubiera aparecido, la habrían inventado las luchas colectivas del pueblo mexicano por encontrar un sentido a su caótica existencia. El conflicto cultural[2] entre la España del siglo XVI y México quedó reconciliado, mejor que en ningún otro símbolo, en la morena Virgen de Tepeyac.[3] En ella, la nueva raza

1) El lector podrá encontrar una excelente exposición de este punto, con referencia a la religión popular de México, en J. Meyer, *La Cristiada* (México 1974) 316-323.
2) El término "cultura" es usado aquí en el sentido del conjunto de soluciones que el grupo encuentra para sobrevivir en situación natural y social. Se trata, pues, de la visión completa del mundo —normas, valores y ritos— del grupo. Tanto España como México tenían culturas muy desarrolladas en el momento del choque.
3) *Tepeyac* es la colina situada al norte de la ciudad de México, donde se hallaba el santuario de Tonantzin (que significa Nuestra Madre, el aspecto femenino de la divinidad). Era uno de los lugares de peregrinación más venerados de América. Cf. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (obra escrita a mediados del siglo XVI; México) vol. 3, 352.

mestiza,[4] nacida del violento encuentro entre Europa y la América indígena, encuentra su sentido, su singularidad y su unidad. Guadalupe es la clave para comprender el cristianismo del Nuevo Mundo [5] y la conciencia cristiana de los mexicanos tanto de México como de Estados Unidos.

I. CONTEXTO HISTORICO DE LA APARICION

Si queremos comprender el profundo significado de Guadalupe, es importante conocer la situación histórica en el momento de la aparición. El homogéneo y bien ensamblado sistema de relaciones espacio-temporales de las civilizaciones precolombinas [6] se vio repentinamente sacudido por una fuerza externa: los hombres blancos de Europa. Ninguno de los dos grupos había oído hablar del otro ni sospechaba siquiera de su existencia. ¿Qué ocurrió?

La historiografía occidental ha estudiado la Conquista desde el comprensible punto de vista de los colonizadores europeos; pero existe otro aspecto: el de los conquistados. Con la Conquista, el mundo de los pueblos indígenas de México terminó. Las batallas finales de 1521 no representaron simplemente una victoria guerrera, sino el fin de una civilización. Al principio, algunas tribus acogieron de buen grado a los españoles y se unieron a ellos en la esperanza de verse liberados de la dominación azteca. No descubrieron hasta después de la Conquista que la derrota de los aztecas significaba de hecho la derrota de todos los nativos de su país.[7]

Este doloroso calvario del pueblo mexicano comenzó con el desembarco de Hernán Cortés el Viernes Santo, 22 de abril de 1519, y terminó con la batalla final del 13 de agosto de 1521. Fue un derrumbamiento no sólo militar, sino también teológico, ya que su capital había sido conquistada, sus mujeres violadas, sus templos destruidos, sus dioses derrotados.

No podemos permitir que la crueldad de la Conquista nos impida apreciar los heroicos esfuerzos de los primeros misioneros. Sus escritos indican que su intención era fundar un cristianismo que fuera más conforme con el evangelio y no simplemente una continuación del europeo. Se habían preparado cuidadosamente para esta tarea en las Universidades de España. Acometieron de inmediato la empresa de evangelizar a los nativos de México. Su estilo de vida, pobreza y sencillez, estaba en claro contraste con el de los conquistadores.

4) *Mestizo* es la palabra castellana que designa a una persona nacida de padres de distinta raza. En la actual Latinoamérica está adquiriendo un sentido positivo, y la llegada de Colón es celebrada como el día de la *raza*, en el sentido de la nueva raza formada por la integración de Europa y América.

5) *Nuevo Mundo:* para los doce primeros misioneros que llegaron a México era un término teológico que indicaba el lugar donde había de surgir el nuevo cristianismo. Este no sería simplemente continuación del cristianismo europeo, sino un cristianismo nuevo y evangélico. Cf. S. Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (México 1965); J. Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe* (París 1974) 52-67.

6) Algunas de las culturas nativas de América estaban muy desarrolladas y eran, en muchos aspectos, superiores a las de Europa en el siglo XVI. El lector encontrará una buena presentación de este punto en M. León-Portilla, *Aztec Thought and Culture* (Oklahoma 1963) esp. cap. 5, 134-176 (*La filosofía Nahuatl;* México 1974).

7) O. Paz, *El laberinto de la soledad* (México 1959).

Intentaban identificarse con el pueblo y predicar el evangelio en su lengua y a través de sus costumbres y tradiciones.

Sin embargo, los misioneros estaban limitados por las circunstancias sociorreligiosas de su tiempo. El diálogo era muy reducido, ya que ninguna de las dos partes entendía a la otra. Los españoles juzgaban el mundo mexicano desde las categorías de su mentalidad española. La comunicación ibérica se basaba en abstracciones filosóficas y teológicas y en un lenguaje directo y preciso. Los misioneros estaban convencidos de que la verdad era capaz por sí sola de conducir personas racionales a la conversión. No eran conscientes de la manera radicalmente distinta de comunicar la verdad, en especial la verdad divina, que sólo podía ser adecuadamente transmitida a través de flores y cantos.[8] Ni siquiera los mejores misioneros pudieron llegar a penetrar en el templo vivo de la conciencia mexicana.

Era también el tiempo de la primera audiencia de Guzmán, famosa por su corrupción y por el abuso de los indios. Durante este período, la Iglesia estuvo en continuo conflicto con las autoridades civiles por la excesiva avaricia, corrupción y cruel trato de los nativos por parte de éstas.

Los frailes eran gente buena, y muy pronto se ganaron el cariño y el respeto del pueblo. Sin embargo, generaciones de convicciones religiosas no podían ceder fácilmente, sobre todo tratándose de un pueblo firmemente persuadido de que las tradiciones de sus antepasados constituían el acceso a los dioses.

Cuanto más empeño ponían los misioneros en convertir a los sabios nativos por medio de exposiciones minuciosamente preparadas, más claramente descubrían los indios que, en realidad, estaban tratando de eliminar la religión de sus antepasados. La tremenda impresión que produjeron en los misioneros los sacrificios humanos había llevado a muchos de ellos a considerar como diabólicos todos los demás elementos de la religión nativa; por su parte, los indios, asombrados por la falta de respeto a la vida de que daban muestras los españoles al matar directamente en la guerra, no podían ver nada bueno o auténtico en la religión de los conquistadores. Los indios cogían cautivos para los sacrificios, pero jamás se les hubiera ocurrido matar directamente en la guerra. El escándalo mutuo hacía difícil la comunicación.[9]

Más aún, el doloroso recuerdo de la Conquista y las nuevas privaciones impuestas a los indios hacían difícil que éstos prestasen oídos a una "religión del amor". Los esfuerzos por lograr una comunicación no pasaban del nivel de las palabras y nunca alcanzaron el nivel de los símbolos del pueblo, que encerraban el sentido profundo de su visión del mundo. Para los indios, estos intentos de conversión, que rompían radicalmente con las costumbres de sus antepasados, constituían una forma más profunda de violencia que la misma conquista física.

En cierto sentido, el cristianismo había sido importado, pero no implantado. Los indios y los misioneros se escuchaban mutuamente,

8) León-Portilla, *op. cit.*, 74-79.
9) J. Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole* (París 1955); trad. española: *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (México 1970) 102-104, 124.

pero no llegaban a entenderse. Aunque se realizaron esfuerzos heroicos, el fruto conseguido fue muy escaso. Los misioneros continuaron buscando, con sus oraciones y trabajo abnegado, el modo de comunicar el evangelio.

II. LA APARICION Y SU SIGNIFICADO

En 1531, diez años después de la Conquista, tuvo lugar un acontecimiento de consecuencias enormes y duraderas. Sus orígenes están rodeados de misterio, ya que no poseemos ninguna documentación temprana sobre lo que ocurrió. Sin embargo, es innegable el tremendo efecto que produjo y sigue produciendo la aparición de la Virgen de Guadalupe en el pueblo mexicano. El significado del acontecimiento se ha ido grabando durante siglos en la memoria colectiva del pueblo. Independientemente de lo que de hecho ocurriera en 1531, hoy podemos decir que no se trata de historia pasada, sino de algo que continúa aún vivo, que sigue creciendo en sentido y que influye hoy en las vidas de millones de personas.

Según la leyenda, mientras Juan Diego, un indio convertido de clase modesta, iba de su casa a la barriada de Tepeyac, oyó una hermosa música. Al acercarse al lugar de donde ésta procedía, se le apareció una señora que, dirigiéndose a él en la lengua de los conquistados, el nahuatl, le ordenó ir al palacio del arzobispo de México, en Tlatelolco, y decirle que la Virgen María, "Madre del verdadero Dios, por quien todos vivimos", quería que le fuera construido un templo en aquel lugar, para que en él "pueda mostrar y comunicar todo mi amor, compasión, ayuda y defensa a todos los habitantes de esta tierra..., escuchar sus quejas y socorrer sus miserias, penas y sufrimientos". Tras dos vanos intentos del indio por convencer al arzobispo de la autenticidad de la Señora, la Virgen hizo un milagro. Envió a Juan Diego a coger rosas en un lugar donde sólo había plantas de desierto. Ella misma dispuso las rosas en la capa del indio y lo envió al arzobispo con el signo que éste había solicitado. Cuando Juan Diego extendió su capa en su presencia, las rosas cayeron al suelo y en su capa apareció una imagen de la Virgen.

El pueblo mexicano volvió de nuevo a la vida gracias a Guadalupe. La reacción de los indios fue una explosión expontánea de peregrinaciones, festejos y conversiones a la religión de la Virgen. De la existencia absurda y caótica de los años siguientes a la Conquista brotó un nuevo sentido. La reacción inmediata de la Iglesia osciló entre el silencio y la condena. Fuentes tempranas indican que los misioneros, al menos los que escribían, estaban convencidos de que se trataba de una invención de los indios y de un intento de restablecer su anterior religión. Sin embargo, la Iglesia fue aceptando paulatinamente a Guadalupe como la Virgen María, Madre de Dios. En 1754 el Papa Benedicto XIV reconoció oficialmente la tradición de Guadalupe, incorporándola a la liturgia oficial de la Iglesia.[10]

Si queremos comprender la reacción de Juan Diego y del pueblo mexicano, deberemos mirar el acontecimiento no con nuestras catego-

10) Para una excelente exposición del desarrollo de la tradición de Guadalupe cf. Lafaye, *op. cit.*, 281-396.

rías occidentales, sino desde el sistema de comunicación de los nahuatles de aquel tiempo. Lo que para los españoles era una aparición, para la conquistada y moribunda nación mexicana constituyó el nacimiento de una nueva civilización.

Los detalles de la imagen aparecida encerraban un sentido profundo para los indios. Al leer la leyenda, el primer rasgo que llama la atención es que Juan Diego oyó una hermosa música. Sólo esto bastaba para establecer el origen celestial de la Señora. Para los indios, la música era el medio de la comunicación divina.

La Señora se apareció en la colina sagrada de Tepeyac, uno de los cuatro lugares principales de sacrificios de la América Central. Era el santuario de Tonantzin, la virgen-madre del panteón indio.

El vestido era de un rojo pálido, el color de la sangre derramada de los sacrificios y el color también de Huitzilopopchtli, el dios que daba y conservaba la vida. La sangre de los indios había sido derramada en suelo mexicano y había fertilizado a la madre tierra para que produjera ahora algo nuevo. Rojo era también el color del este, la dirección de la que sale el sol victorioso después de haber muerto durante la noche.

El color predominante del cuadro es el verde azulado del manto, que era el color regio de los dioses indios. Era también el color de Hometeotl, el origen de todas las fuerzas naturales. En la psicología cromática del mundo nativo, el verde azulado se encontraba en el cruce de las fuerzas opuestas. Significaba así la fuerza que unifica las tensiones opuestas que actúan en el mundo.

Uno de los presagios proféticos que los sabios nativos habían interpretado como un signo del fin de su civilización fue la aparición, diez años antes de la Conquista, de una constelación de estrellas en el cielo. Así como las estrellas habían sido uno de los signos del fin, así ahora las estrellas del manto anunciaban el comienzo de una nueva era.

El hecho de que la imagen estuviera sostenida por criaturas celestes podía significar dos cosas, no necesariamente contradictorias. En primer lugar, que la Virgen venía por sí misma y no había sido traída por los españoles. En segundo lugar, los indios creían que cada período de tiempo estaba sostenido por un dios. Representaban simbólicamente esta creencia mediante una criatura de segundo orden que llevaba a sus espaldas la era en cuestión. La Señora que era llevada por criaturas celestes indicaba la aparición de una nueva era.

La Señora llevaba ceñida a la cintura una banda negra de maternidad, signo de su embarazo. Ofrecía así su hijo al Nuevo Mundo.

La Señora era mayor que el más grande de los dioses indios, ya que ocultaba al sol, aunque sin extinguirlo. El dios sol era la principal divinidad y la Señora más fuerte que él. Era también mayor que el dios luna, pues estaba en pie sobre la luna sin aplastarla. Sin embargo, por grande que fuera esta Señora, no era una diosa. No llevaba máscara, como los dioses indios, y su rostro radiante y compasivo indicaba a cualquiera que la mirase que era la madre misericordiosa.

Examinemos ahora el sentido implícito en el deseo de un templo manifestado por la Señora. En los anales jeroglíficos indios sobre la Conquista, un templo quemado o destruido era el signo del fin de su civilización y modo de vida. Por tanto, el templo deseado no sería

simplemente un edificio donde se venerase una imagen, sino todo un nuevo estilo de vida. Expresaría continuidad con el pasado, pero trascendiéndolo radicalmente. Aunque una civilización había terminado, otra nueva brotaba de su misma madre tierra.

No sólo era impresionante el mensaje que la Señora había dejado grabado en su imagen, sino que también eran sorprendentes las credenciales con que se presentaba al Nuevo Mundo. Para el arzobispo, las rosas del desierto eran un fenómeno extraño; para los indios, el signo de una nueva vida.

Flores y música eran para ellos el modo supremo de comunicación, por medio del cual se podía expresar la presencia del Dios invisible y todopoderoso. La aparición, que había comenzado con música, creando así una atmósfera de carácter divino, alcanzaba su cima con flores, signo de una vida más allá de la vida, signo de que más allá del sufrimiento y de la muerte humanos existe algo mayor que la misma vida en la morada del dador de la vida.[11]

III. FUNCION DE LA TRADICION DE GUADALUPE

La narración en su forma actual no tiene los rasgos de un relato histórico, al menos en la acepción científica occidental del término. No se basa en documentación escrita, objetiva y verificable. Sin embargo, es un relato histórico para un pueblo que ha registrado su pasado mediante este género literario específico.[12]

Los que miran a los hechos desde fuera, especialmente los sociólogos y teólogos de los grupos dominantes, han tendido con frecuencia a calificar la religión popular de alienante y supersticiosa por su misma naturaleza. Pero la piedad popular no es necesaria ni intrínsecamente alienante; de hecho, en el caso de un pueblo derrotado, conquistado y colonizado, constituye la resistencia final frente a las costumbres del poderoso. La religiosidad popular se hace alienante cuando los representantes de la religión la usan para legitimar y mantener el *statu quo*. Se hace, en cambio, liberadora cuando es utilizada como fuente de unidad y fuerza en la lucha por la dignidad y el cambio subsiguiente contra los poderosos de la sociedad. Es la voz colectiva del pueblo dominado que grita: "No nos eliminaréis; seguiremos viviendo. Nos habéis conquistado, pero no podréis destruirnos". En los primeros estadios confiere sentido a una existencia que de otro modo sería absurda y da así una razón para seguir viviendo.

Así como el grupo victorioso tiene su modo propio de hacer historia, así también los que han sido reducidos al silencio mediante la sumisión tienen su propia interpretación del pasado. Sus relatos tienen una existencia incluso más profunda. Los derrotados e impotentes consignan y viven la historia en la memoria colectiva del pueblo: sus canciones, bailes, poesía, arte, leyendas y religión popular. Para los poderosos, la historia no es más que un archivo escrito; para los

11) León-Portilla, *op. cit.*, 102.
12) Tenemos un buen ejemplo de estudioso que ha logrado penetrar en la conciencia histórica que vive en el folklore y en el pueblo: N. Wachtel, *La vision des vaincus* (París 1971), y R. Acuña, *Occupied America* (San Francisco 1973) 13.

derrotados, la historia es vida, ya que es la memoria misma que les recuerda incesantemente que las cosas no son como deberían ser.

La historia del derrotado no puede ser ni destruida ni atacada por los poderosos, porque no la entienden. No es, pues, sorprendente que en la historia de México no haya cabida para la tradición de Tepeyac. Guadalupe, la influencia más persistente en México, sólo se encuentra en el folklore y en las prácticas religiosas populares de las masas.

Cuando ocurrió la aparición, los españoles estaban dedicados a construir iglesias sobre las ruinas de los templos aztecas. El esplendor y el poder pasados de Tenochtitlán-Tlatelolco (nombre original de la actual ciudad de México) eran transformados para gloria de la nueva España. Juan Diego se atrevió a ir al centro del poder y, con autoridad sobrenatural (la Señora lo había mandado), exigió que los poderosos cambiaran sus planes y construyeran un templo —un símbolo de un nuevo modo de vida—, no dentro del esplendor de la ciudad, según los planes de España, sino en la barriada de Tepeyac, según los deseos del pueblo.

El protagonista del relato es un simple indio conquistado, de una barriada: símbolo de los pobres y oprimidos que se niegan a dejarse destruir por el grupo dominante. La intención del relato es hacer que el arzobispo, símbolo del nuevo grupo dominante español, se convierta y haga que el grupo conquistador desvíe su atención de la construcción de un centro rico y poderoso (gobiernos, ciencia y religión) y la dirija a la periferia de la ciudad, donde el pueblo sigue viviendo pobre y miserable.

El relato no es más que la envoltura que cubre la lucha constante de las masas por la supervivencia y liberación de las costumbres impuestas por los poderosos, una lucha que ha durado cuatrocientos años. Como resultado de estas continuas batallas, una tradición dinámica ha brotado del relato primitivo. Esta tradición ha dado origen a un sentido: la dignidad, identidad, unidad, emancipación personal y colectiva, y movimientos de liberación del pueblo mexicano. Miguel Hidalgo luchó por la independencia de México bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe, Emilio Zapata llevó a cabo su reforma agraria bajo su protección y, actualmente, César Chávez lucha contra uno de los grupos más poderosos de Estados Unidos bajo la bandera de Nuestra Señora de Guadalupe, y su lucha va alcanzando los objetivos en contra de todas las circunstancias humanas.

Esta tradición quedó relegada al ámbito de la fábula o leyenda, no porque careciera de veracidad histórica, sino precisamente porque su viva autenticidad histórica no podía ser plenamente aceptada por la *élite* dominante —política, económica, educativa, sociológica o religiosa— de cualquier momento de la historia. La verdad total de Tepeyac es la patente e inquietante verdad de los millones de pobres, indefensos, marginados y oprimidos de nuestra sociedad. La fuerza de Guadalupe es la voz de las masas que interpela a la *élite* para que abandone los tronos de su falsa seguridad económica, social, política y religiosa y trabaje con ellos —en los movimientos de base— para transformar la sociedad en un lugar más humano para todos.

La presencia de la Virgen de Guadalupe abrió la posibilidad del diálogo cultural. De este modo, el trabajo y la actividad de los misioneros encontró base para una comunicación auténtica. La preevan-

gelización de los misioneros alcanzó así su cima. Lo mismo que en Belén el Hijo de Dios se hizo hombre en Jesús e inició un viraje en el poder del Imperio Romano, así en Tepeyac Cristo entró en la tierra de los americanos e inició un viraje en la dominación europea de las gentes de estos países. Tepeyac marca el comienzo de la reconquista y el nacimiento del cristianismo mexicano.

El proceso de conversión se inicia en los pobres, que se hacen heraldos de una nueva humanidad. Este reto crítico lanzado por nuestra madre compasiva y liberadora a los poderosos de cualquier tiempo y lugar de América sigue siendo hoy la voz y la fuerza dinámicas de los pobres y oprimidos de América, que gimen y luchan por una existencia más humana. La presencia de la Virgen de Guadalupe no es un tranquilizante, sino un estimulante que da sentido, dignidad y esperanza a los marginados y oprimidos de la sociedad actual. Su presencia es el nuevo poder de los impotentes para que triunfen sobre la violencia de los poderosos. En ella quedan asumidas las diferencias y comienza el proceso catártico del encuentro religioso-cultural de Europa y América. Pero queda aún mucho camino por recorrer. Con todo, el proceso ha comenzado y continúa. Este es el permanente milagro de Tepeyac, en verdad la madre-reina de América. La nueva Iglesia y el nuevo mundo en que tanto hemos soñado, por los que tanto hemos rezado y trabajado, han comenzado de veras.

Así como el nuevo pueblo de esta tierra sería ahora el mestizo —la raza—, así también el nuevo cristianismo no sería ni la expresión cultural del catolicismo ibérico ni una mera continuación de las religiones precolombinas de la América indígena, sino una nueva expresión del cristianismo en América.

El teólogo no puede permitirse actualmente el lujo de ignorar la función y el sentido de la religión popular para las masas del pueblo.[13] La tarea del teólogo no es canonizar o condenar los símbolos religiosos del pueblo, sino reinterpretarlos constantemente en relación con el evangelio. De este modo, la religión popular no será alienante, sino un vehículo que lleve al pueblo a alcanzar un conocimiento más profundo del Dios salvador. No será alienante ni esclavizadora, sino salvífica y liberadora. La religión popular, regenerada (no eliminada) por el evangelio, se convierte en el poder invencible y eficaz de los impotentes en su lucha por la liberación.[14]

Para millones de mexicanos de Mêxico y Estados Unidos, Nuestra Señora de Guadalupe es el templo en el cual y por el cual la presencia salvadora de Cristo se encarna continuamente en la tierra de América, y por su mediación

el brazo (del Señor) interviene con fuerza,
desbarata los planes de los orgullosos,
derriba del trono a los poderosos

13) Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (8-XII-1975) No. 48 (sobre la piedad popular) y No. 63 (sobre la adaptación y fidelidad en la expresión). Cf. también Meyer, *op. cit.* 307, donde el autor expone la manera falsa en que el catolicismo mexicano ha sido juzgado por los misioneros norteamericanos y europeos.
14) Meyer, *op. cit.*, 275-323.

y exalta a los humildes,
a los hambrientos los colma de bienes
y a los ricos los despide de vacío.
(Lc. 1,51-52)

El canto a lo divino en Chile

Una fuente importante de la teología popular es la poesía, que se transmite por tradición oral mucho tiempo antes de ser impresa. El canto a lo divino es una forma de esta poesía, especialmente importante para el estudio de la historia de la teología en América Latina. El ensayo que aquí presentamos es un estudio bien documentado de esta forma literaria en Chile. Estudia su origen y sus temas teológicos más importantes. Una historia de la Teología Latino-americana debería estudiar sistemáticamente esta poesía, especialmente la poesía tradicional campesina. Este estudio —hasta donde tenemos noticia— se está haciendo en Chile y en Brasil.

I. LA EVOLUCION HISTORICA

El Canto a lo Divino o "vuelto o contrahecho a lo divino", según antigua expresión española, se remonta propiamente a la Edad Media románica y alcanza su edad de oro en la Francia del siglo XIII y en España, Alemania e Italia a fines del siglo XV y todo el siglo XVI.

Esta antigua forma poética, que tendrá tanta importancia en Chile y en todo el continente latinoamericano, fue esencialmente una forma de arte popular basada en la transformación de un texto profano, humano, dándole un sentido sacro, religioso. Esta "divinización literaria" siempre fue una manera de evangelización a través de la cual los cantos cotidianos y vulgares del pueblo eran sacralizados "a lo divino", cambiándoles el sentido. Se partía de la experiencia común y corriente para de allí exaltar una verdad cristiana. En el actual cultivo del Canto a lo Divino en Chile se pueden hallar ejemplos notables de esta "divinización literaria" que constituye lo esencial de la forma "a lo divino". Es así como décimas por la Pasión de Cristo desarrollan cuartetas cuyo tema es el amor erótico. De esta forma, el amor humano sirve para expresar el amor divino. Véanse, por ejemplo, las dos siguientes cuartetas:

Mis ojos lloran por verte
mi corazón por amarte
mi labios por darte un beso
mi brazos por abrazarte.[1]

Durmiendo estuviera yo
a la sombra de un olivo
bien abrazado contigo
boca abajo encima 'e vos[2].

Ambas cuartetas en el transcurso del Canto se transforman en expresión del amor del cristiano por su Señor Crucificado. Nótese la siguiente décima, a vía de ejemplo:

1) *La Biblia del Pueblo*, págs. 204 s. (Manuel Manso, La Laguna, Puchuncaví).
2) *La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 111 (Alonso Silva, Cabildo).

Padeció el divino Dios
como no padecería
se volvió la noche día
cuando ya resucitó.
Gotas de sangre sudó
con tres clavos en el cuerpo
padeció muy cruel tormento
el divino Redentor
y sufren un gran dolor
mis labios por darte un beso.[3]

Si bien este mecanismo evangelizador, por el cual un texto literario profano es reinterpretado religiosamente, puede encontrarse en toda la historia de la Iglesia —ya San Efrén en el siglo IV lo usaba— las versiones a lo divino adquirieron especial prestigio a fines de la Edad Media, en el siglo XIII. El Canto a lo Divino entonces florece sobre todo en Italia, asociado a una nueva espiritualidad antiescolástica que buscaba lo natural y sencillo. Así, pues, puede encontrarse entre los franciscanos, que primitivamente se consideraban "joculatores Dei", juglares a lo divino, y entre los laicos que simpatizaban con ellos. Durante el siglo XIII el místico y teólogo franciscano Ramón Llull adaptó a lo divino el estilo amoroso de Provenza y Cataluña.

Particularmente en España, el Canto a lo Divino sólo viene a prosperar en el Renacimiento, durante los siglos XV y XVI. Una primera versión conocida proviene de mediados del siglo XV. Durante la época de los Reyes Católicos, dos franciscanos españoles lo cultivan, Iñigo de Mendoza y Ambrosio Montesino. En el siglo XVI, el Canto a lo Divino es empleado francamente en España como forma de evangelización, como lo demuestra el "Cancionero Espiritual" en décimas octosílabas publicado en 1549 por un fraile jerónimo, y la obra de Juan López de Ubeda, "Cancionero General de la Doctrina Cristiana".

Al promediar el siglo XVII el auge de la poesía "Contrahecha a lo divino" va a ir declinando en España; a partir de 1625 continúa solamente en la tradición oral popular. Con todo, ya ha podido adquirir la rima con la cual se ha hecho famosa en Chile y en el continente. Ella se atribuye al poeta español Vicente Espinel, quien publicó sus "Diversas Rimas..." en 1591.

Ya experimentado como forma de evangelización y como cancionero religioso popular, el Canto a lo Divino pasó a América como un gran fruto de la España renacentista. A fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en forma de loa o villancico lo usaba Santa Rosa de Lima.[4] En Chile, el cultivo del Canto a lo Divino en la forma de décima glosada era, a comienzos del siglo XVII una forma común de devoción pública colonial. Alonso de Ovalle, en su "Histórica Relación del Reino de Chile" nos recuerda una cuarteta cantada en las fiestas marianas:

Todo el mundo en general
a voces, Reina escogida,
diga que sois concebida
sin pecado original.

También sabemos que en las fiestas religiosas en honor del

3) Cfr. nota 1.
4) Sobre la evolución del Canto a lo Divino en la historia europea, cfr. Bruce W. Wardropper *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental,* Madrid, 1958.

segundo patrono de Chile, San Francisco Solano, se cantaba en 1633:

Solano, Padre Solano
rara sí fue tu virtud,
porque tuvo plenitud
de espíritu soberano [5]

Más adelante, en el siglo XVIII el Canto a lo Divino pasó a ser eminentemente en Chile una poesía del pueblo, del bajo pueblo constituido en su mayor parte por el campesinado. Apreciada como una expresión característicamente popular, opuesta a la lírica "culta", el historiador jesuita Juan Ignacio Molina ponderó los versos de la poesía campesina de su tierra diciendo que: "aunque rústicos e inelegantes, no dejan de tener una cierta gracia natural, la cual deleita más que la afectada elegancia de los poetas cultos".[6]

Finalmente, con la República, a partir del siglo XIX, el Canto a lo Divino se fue haciendo expresión lírico-religiosa privativa del pueblo, sin tener sobre ella ninguna tutela oficial la Iglesia Católica la que, afectada por la crisis de la Independencia, dejó a la población rural privada de servicios espirituales, misiones y visitas pastorales.[7] De este modo, la poesía campesina del siglo XIX, junto con heredar la religiosidad hispano-colonial, pudo sentirse libre para enjuiciar el comportamiento de la propia institución eclesiástica, desde una perspectiva histórica ya arraigadamente popular. Es lo que se puede advertir en este décima recogida al promediar el siglo XIX:

El cura no sabe arar
ni sabe enyugar un buey,
pero por su propia ley
él cosecha sin sembrar.
El para salir a andar
poquito o nada se apura;
tiene su renta segura,
sentadito descansando.
Sin andarse molestando,
nadie gana más que el cura.[8]

La vitalidad del Canto a lo Divino en nuestro siglo XIX, transportado por la imprenta, hizo que llegara del campo a los centros urbanos, como fue el caso de la producción del gran poeta popular y campesino Bernardino Guajardo (1809-1887), nacido en Pelequén y que hizo imprimir sus magníficos versos en Santiago, donde también los cantaba.

El interés por asumir el Canto a lo Divino, como una dimensión refleja del alma popular chilena, ha venido creciendo sensiblemente durante el presente siglo. Estudiosos del folklore como Rodolfo Lenz, Antonio Acevedo Hernández, Diego Muñoz, Juan Uribe Echevarría, y tantos otros, han investigado y dado a conocer el valor de este arte

5) Cfr. Eugenio Pereira Salas, *Nota sobre los orígenes del Canto a lo Divino en Chile* en *Revista Musical Chilena* año XVI No. 79, enero-marzo 1962, págs. 41-48. Sobre antecedentes históricos en Chile véanse también Juan Uribe Echevarría, *Cantos a lo divino y a lo humano en Aculeo*, Santiago, 1962, Introducción, págs. 11-43 y María Ester Grebe, *Modality in Spanish Renaissance Vihuela Music and Archaic Chilean Folksongs: a Comparative Study* en *Ethnomusicology* (Michigan, USA), vol. II, No. 3, septiembre 1967, págs. 236-342.
6) Cfr. E. Pereira Salas, *art. cit.*, pág. 48.
7) Sergio Villalobos y otros, *Historia de Chile*, Santiago, 1976, págs. 502-3.
8) Cit. por Francisco Bilbao, *Sociabilidad Chilena*, Santiago, 1844 (en F. Bilbao, *Obras Completas*, Santiago, 1897, tomo I, pág. 22).

nacional. En esta línea, también se realizaron en 1954 el Primer Congreso Nacional de Poetas y Cantores Populares de Chile, y en 1964, 1966 y 1979 tres certámenes del Concurso Nacional de Canto en Décimas a lo Divino y Humano, en San Fernando, Curicó y Puente Alto, respectivamente.

Finalmente, ha sido desde la década pasada un sacerdote español, el P. Miguel Jordá, llegado a Chile en 1961, quien ha impulsado poderosamente la recopilación del Canto a lo Divino (y a lo Humano) a través de importantes colecciones como *Versos a lo Divino y a lo Humano* (1973), *La Sabiduría de un Pueblo* (1975), *El Catecismo Criollo* (1976), *La Biblia del Pueblo* (1978) y *El Mesías* (1979), las que han tenido el valor de animar la pastoral, sobre todo rural, de la Iglesia chilena. De esta manera, no sólo se ha ampliado enormemente el conocimiento de esta poesía tradicional campesina sino que se la incorpora en la orientación oficial del Pueblo de Dios. Miguel Jordá estima que actualmente han sido detectados alrededor de 560 cantores a lo Divino en Chile, siendo posible encontrar en el futuro muchos más.[9] Ellos se encuentran, según el propio recopilador, en una zona que va desde Arica a Chiloé o de Coquimbo hasta Cautín;[10] con todo, la principal zona de cultivo se encuentra en la Zona Central en el territorio comprendido, grosso modo, entre los ríos Choapa y Maule. Significativamente, esa fue la zona de más temprana y profunda colonización española y que, al mismo tiempo, comprendía la parte más importante del Obispado de Santiago colonial, desde tiempos del Obispo Diego de Medellín, organizador de la diócesis y creador de numerosas doctrinas de indios, en el siglo XVI.

Lugares como Teno, Colchagua o Talagante, donde hoy se cultiva el Canto a lo Divino, ya eran doctrinas en 1585 servidas por dominicos, mercedarios y franciscanos respectivamente, según informe del Obispo Medellín al Rey Felipe II[11]. Otras localidades donde actualmente se canta a lo Divino eran doctrinas y pueblos de indios en el siglo XVII como, por ejemplo, Quillota, Melipilla, Rapel y Aculeo[12]. Más adelante, en el siglo XVIII, otros parajes donde hoy se practican las décimas a lo Divino, como Nilahue y Lolol, ya eran haciendas —servidas entonces por la viceparroquia de Pumanque— donde seguramente los campesinos o inquilinos que comenzaban a surgir hacían suya la tradición de dicho Canto[13].

Como hemos visto, el Canto a lo Divino, después de surgir al término de la Edad Media y florecer en el Renacimiento europeo, pasa a América y recorre por completo la historia de Chile, desde el siglo XVI hasta nuestros días, haciendo suyo, finalmente, el espíritu que le dio vida en el viejo continente: ser expresión humilde y encarnada de una evangelización popular.

9) Miguel Jordá, *El Canto a lo Divino en Chile, ¿cómo nació?* en *La Biblia del Pueblo*, págs. 304-305.
10) Id. *La Sabiduría de un Pueblo*, introducción, pág. 8. Cfr. también *El Mesías*, pág. 172.
11) Carta del Obispo Diego de Medellín al Rey Felipe II, Santiago, 18 de febrero de 1585, en *Colección de Documentos del Archivo Arzobispal de Santiago*, tomo I, págs. 22-32.
12) Informe del Obispo Gaspar de Villarroel al Rey, noviembre de 1646, en *op. cit.*, I, 203-8.
13) Informe del Obispo Manuel de Alday al Presidente de la Real Audiencia, 2 de marzo de 1767, en *op. cit.*, I, 608-11

II. ALGUNOS TEMAS[14]

El Canto a lo Divino en Chile conserva rasgos tradicionales que expresan, inequívocamente, su entronque con la Cristiandad hispano-colonial, formada en el Concilio de Trento. Es así común que los poetas fundamenten su doctrina con el gran concilio del siglo XVI:

(...) el teólogo asegura
en el Concilio de Trento
que de los dos Testamentos
da probanza de Escritura[15]

Al mismo tiempo, pueden salir en defensa del uso del latín en la liturgia, recomendar los azotes y cilicios como forma eficaz de penitencia y, por último, considerar a los protestantes como una secta diabólica perdida por el pecado mortal. Veamos los siguientes textos:

La palabra de la Misa
es cosa de mucha altura
y por eso el señor cura
del latín es que precisa (...)[16].
Los azotes y cilicios
nos causan un gran dolor
pero lo dijo el Señor
y por cierto con tristeza
no hay planta con más maleza
que el alma del pecador[17]

Se ponen en boca del pecado mortal las siguientes palabras:

soy el peor enemigo
de la santa fe católica
la cismática diabólica
me ampara y me da su abrigo (...).[18]

Paralelamente a esta mentalidad religiosa tradicional hay referencias a una condición social de servidumbre, reflejo de una situación que proviene, también, del período colonial. De este modo, Adán es presentado como un inquilino de Dios en el Paraíso, y la rebelión de Satanás contra Dios bajo las formas de la organización sindical. Veamos los dos siguientes fragmentos:

En el huerto terrenal
Adán era el inquilino
cumplía bien su destino
no lo hacía nada'e mal (...).[19]

Dios le dice al Diablo:

(...) Empezaste a remoler
con los otros condenados

14) El "corpus" de Canto a lo Divino que hemos trabajado en esta ocasión está formado por las cinco colecciones compuestas por Miguel Jordá que citamos en el cuerpo del artículo. Además, hemos completado el material con dos colecciones hechas por el profesor Juan Uribe E. sobre el Canto en Aculeo (Santiago, 1962) y en Colliguay (Santiago, 1965), una colección impresa de poesías populares del poeta del siglo XIX Daniel Meneses (Santiago, 1897), y, por último, una composición de otro poeta del siglo XIX Bernardino Guajardo que reprodujo Raúl Silva Castro en su artículo "Nociones históricas sobre la décima glosada", en *Anales de la Universidad de Chile*, (Santiago, 1954)
15) *El Mesías, pág. 135; también págs. 332-3; cfr. El Catecismo Criollo, pág 121.*
16) *La Biblia del Pueblo*, pág. 152.
17) *El Mesías*, pág. 137.
18) *La Biblia del Pueblo*, pág. 165.
19) *Ibid.*, pág. 28, también págs. 20 y 29.

y formaste un sindicato
en contra de tu patrón
sólo pa' acortar cuestión
es que te mandé p'abajo.[20]

Si bien estos elementos religiosos y sociales que hemos visto obedecen a una realidad tradicional, dada, ofrecida o impuesta al Cantor, es posible, al mismo tiempo, detectar otro nivel, quizá más propio y profundo, donde el Canto se transforma en expresión libre y creadora del alma campesina, en su relación con Dios y con el mundo. Esto se puede llegar a captar a través de ciertos temas peculiares o de tratamientos originales de temas bíblicos, por ejemplo. Cuando el poeta de Talagante, Pascual Salinas, fallecido en 1977, y gran cultor de Cantos por la persona de Jesucristo dice de éste que:

Con palabras cariñosas
predicó la santa fe
y decía fijensé
que la vida es muy hermosa (...).[21]

está apuntando a una comprensión de especial intensidad por parte del poeta campesino del misterio de Cristo, que escapa literalmente al texto sagrado. Examinemos a continuación tres áreas teológicas donde podemos encontrar esta creatividad que señala el mensaje escondido y profundo del Canto a lo Divino de nuestra tierra.

III. LA SITUACION DE PECADO

Hay un "fundado" o tema del Canto a lo Divino que adquiere un especial relieve para la comprensión campesina del pecado. Se trata de una versión popular de la parábola del Hijo Pródigo (LC 15, 11-32). Existen dos cuartetas —que marcan el desarrollo de las décimas y del tema en general características en la introducción del "fundado" por el Hijo Pródigo. Ambas están señalando el sentido existencial del pecado visto por los poetas populares: la falta de relaciones humanas, amistosas, fraternales o paternales, y la miseria traducida en hambre, dolor y humillación. Las dos experiencias, lo que se vive y lo que no se vive, reflejan el drama del pecado, un pecado que cubre la historia:

No hay amigo por amigo
no hay hermano por hermano
no hay buen padre para un hijo
porque el tiempo está tirano.[22]
Hambres, cansancios y fríos,
dolores, sed y pobreza,
humillación y tristeza,
vientos, soles y rocíos[23]

Nótese la concepción histórica del pecado como falta de relaciones humanas al decirse que "el tiempo está tirano": es así un pecado social, de trato inhumano e histórico, que cubre el tiempo. Por

20) *El Catecismo Criollo*, pág. 138.
21) *La Biblia del Pueblo*, pág. 126
22) *El Mesías*, pág. 122. Esta cuarteta puede encontrarse en Alhué (*La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 93, Juan González), Aculeo (Ibid., pág. 90, Manuel Gallardo) o San José de Maipo (*La Biblia del Pueblo*, pág. 178, Juan Bautista Meneses).
23) *La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 94 (Octavio Correa, Quillota).

otra parte, véase la fuerza descriptiva de la miseria, manifestada hasta en una intemperie física, a merced de "vientos, soles y rocíos".

Si avanzamos en el desarrollo de las décimas por el Hijo Pródigo descubrimos un motivo que llama la atención por no encontrarse estrictamente en el relato de San Lucas: la situación del Hijo Pródigo, paradigma de una situación de pecado, a merced de un "patrón huraño", de un "mísero patrón", de un patrón "apretado", incluso, a merced de "patrones crueles". De esta forma, la situación de pecado, con toda su miseria y dolor, es visualizada como la de un campesino explotado por causa de su patrón:

(...) Mi patrón me las negó
se lo juro y no les miento
me privó del alimento
aquel mísero patrón
padre mío por favor
no me neguís el sustento[24]
En aquel país extraño
cuidando chanchos me ví
y mucho me enflaquecí
causa de un patrón huraño (...)[25]
(...) Casi de hambre caí muerto
por no comer ni un bocado
mi patrón era apretado
ni me daba de comer (...).[26]
Yo soy el pródigo hambriento
desengañado del mundo
con sentimiento profundo
deliro a cada momento.
Tengo el arrepentimiento
de ver mis patrones crueles.
Nadie de mí se conduele
no tengo ningún amigo(...).[27]

El camino hacia la conversión está planteado. Se trata de dejar la opresión y dirigirse hacia la casa del Padre, librándose de la tiranía que pesa sobre la historia:

(...) Su padre le preparó
un asado cortesano
y destapó aquel anciano
un buen vino embotellado
quédate, dijo, a mi lado
porque el tiempo está tirano.[28]

IV. EL MENSAJE DE CRISTO

Ya vimos, en líneas generales, el drama del mundo sumido en el pecado. Una realidad inhumana, anónima y miserable, manejada, según la versión de la parábola del Hijo Pródigo, por responsables crueles, hoscos y mezquinos. ¿Cómo, desde esa situación, caminar hacia el Padre? Examinemos para ello la imagen de Cristo en el Canto a lo

24) *La Biblia del Pueblo*, pág. 175 (Nibaldo Fuentes, El Manzano); la misma décima en *El Mesías*, pág. 122 (Miguel Correa, El Durazno).
25) *La Biblia del Pueblo*, pág. 180 (Joaquín Miranda, San Juan de Pirque); la misma décima en *El Mesías*, pág. 120 (Octavio Miranda, Pirque).
26) *La Biblia del Pueblo*, pág. 177 (Rolando Vásquez, Lo Arcaya).
27) *La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 89 (Olegario Méndez, Lonquen); la misma décima pero con la variante "y todos me dan castigo" en vez de "no tengo ningún amigo", en *La Biblia del Pueblo*, pág. 181 (Manuel Zúñiga, Los Culenes, San Pedro).
28) *La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 90 (Manuel Gallardo, Aculeo).

Divino chileno. En lo fundamental, ésta posee dos elementos claves: Cristo asume la condición sufriente de los pobres, se hace un trabajador más, para, en seguida, invitar desde allí a un nuevo estilo de vida totalmente opuesto al de los poderosos y ricos de este mundo y, por lo mismo, basado en una existencia humilde y generosa.

A los poetas populares les encanta mostrar la disposición de un plan sagrado en torno a la pobreza de Cristo, llegando a imaginar a San José y a la Virgen María negándose a aceptar otra situación que no sea la pobreza para el nacimiento del Señor. Más aún, estiman que Dios Padre ha dispuesto que su Hijo sea en la tierra un trabajador, un obrero. En fin, afirman que así el propio Cristo "se olvidó de que era Dios":

(...) En Belén le habían dado
una pieza muy aseada
pero no quiso por nada
María haberla ocupado
y San José recelado
les daba las gracias plenas
dijo: esta choza está buena
para este pobre alojado.[29]
Treinta años como obrero
trabajó Nuestro Señor
enseñando con amor
el trabajo al mundo entero.
Fue maestro carpintero
oficio que Dios le dio (...).[30]
El vivió muy pobremente
se olvidó de que era Dios.[31]

Cristo asume con gozo la estrechez de la pobreza. Esto aparece en el Canto a lo Divino como una paradoja admirable, como algo que merece ser explicado. Por eso aparece como una pregunta digna de ser contestada en el siguiente contrapunto por "Doctrina":

Tú me vas a contestar
si te crees agallado
por qué el arca se ha varado
en el Monte Ararat.
Cuántos codos creció el mar
me dirá y en cuántos días
por qué el Hijo de María
al mundo nació tan pobre
por qué sin tener ni cobre
alegremente vivía.[32]

Tratemos de contestar esta pregunta del gran poeta de Lonquén, Olegario Méndez. ¿Cuál es la razón profunda de ser pobre para Cristo? Se trata de rechazar, desde allí, el comportamiento soberbio y mezquino de los que hacen del poder y la riqueza su idolotría. Quiere enseñarnos a no ser altaneros ni prepotentes como los poderosos, sino a vivir en humildad. Podemos responder con otros versos del mismo poeta de Lonquén, quien dice de Nuestro Señor:

29) Juan Uribe Echeverría, *Cantos a lo divino...*, pág. 62 (Alfredo Gárate, Aculeo).
30) *El Mesías*, pág. 108 (Manuel Pizarro, Lo Arcaya).
31) *La Biblia del Pueblo*, pág. 125; también en *El Mesías* pág. 109 (Pascual Salinas, Talagante).
32) *El Catecismo Criollo*, pág. 135; también en *El Mesías*, pág. 149 (Olegario Méndez, Lonquén).

(...) Siendo hijo del Poderoso
nació en gran humildad (...).[33]

La humildad consiste en negarse a recurrir a la fuerza y a los artificios de los poderosos; por el contrario, como expresión de libertad y confianza en Dios, conduce a entregarse a sí mismo, dando la propia vida. Así podemos encontrar estas expresiones en versos por la Pasión de Cristo:

(...) Humildemente vestido
iba el Hacedor sin brillo
montado en un jumentillo.
No quiso ser distinguido
en aquel glorioso día.[34]
Cuando en sus hombros tomó
la cruz con cariño tierno
pensando en el Padre Eterno
muy humilde la aceptó (...).[35]

Con mucho más frecuencia es mencionado en el Canto a lo Divino el conflicto de Cristo con los ricos, su rechazo de la riqueza y el llamado a una vida generosa. Esto se manifiesta desde el Nacimiento y se muestra como un aspecto esencial de su predicación:

Nació Cristo el Verdadero
y su cuna fue de paja.
El no quiere las alhajas
ni el oro traicionero (...).[36]
Si querís seguirme a mí
le dijo al rico avariento
observa los mandamientos
y después serás feliz.
Reparte cuanto tenís
por Asia, Africa y Europa
a los pobres da tu ropa
si en verdad me tienes fe
el que quiera sígame
la recompensa no es poca.
Otra vez viendo a Zaqueo
encima'e una mata de higuera
le decía sal pa'fuera
que en tu casa yo me quedo.
Le sañala con el dedo
su mentira y ambición
le decía soi ladrón
y no vengai con chamullo
devuelve lo que no es tuyo
en la primera ocasión (...).[37]

Finalmente, notemos que el poeta popular no deja de revelar el manifiesto desencanto y pesadumbre experimentado por Cristo al constatar la obstinación de poderosos y ricos en su inhumanidad:

Acusaba al prepotente
al rico y explotador
y decía con dolor
cuándo aprenderán a gente (...).[38]

33) *La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 79 (Olegario Méndez, Lonquén).
34) Daniel Meneses, *Poesías Populares*, Santiago 1897.
35) *La Biblia del Pueblo*, pág. 231 (Luis Caro, Huelquén).
36) *La Sabiduría de un Pueblo*, pág. 80 (Belarmino Zavala, Melipilla).
37) *La Biblia del Pueblo*, págs. 125-6; también en *El Mesías*, pág. 109 (Pascual Salinas, Talagante).
38) *La Biblia del Pueblo*, pág. 118 (Andrómico Paredes, Las Hijuelas).

Existe una intuición constante en la experiencia religiosa del Canto a lo Divino de que el mundo del pecado es una realidad confusa y confundida, caótica y, al mismo tiempo, desconcertada, alterada, llevando en sí el signo de la destrucción, impreso por Dios desde el principio. Esto aparece claro cuando los poetas se refieren a ese símbolo del pecado, de la soberbia, que es la torre de Babel. El castigo de Dios es la confusión:

(...) Pero Dios como les digo
su ambición la confundió (...)
El Señor ha castigado
a aquella generación
les mandó una confusión
que hasta hoy día nos alcanza(...).[39]
(...) El trabajo se complica
y no pueden continuar
y la tienen que dejar
tan soberbia construcción
que al final por confusión
se destruyó y quedó en na.[40]

Sin embargo, el confuso y confundido por excelencia, tal como aparece en el Canto a lo Divino, es Satanás. Para decirlo con la palabra precisa que usan los poetas, Satanás vive con "ataranto", es decir, en la inquietud, el desasosiego, la ansiedad, el trastorno. Quizá no halla palabra más gráfica y popular para afirmar que el Demonio es lo opuesto a la paz. Veamos los siguientes fragmentos donde se describe la acción de Satanás:

(...) Su intento era gobernar
todo el mundo en su ataranto[41]
otra vez se presentó
y esta vez le suplicó
a Jesús que diera un salto (...).[42]
(...) Toda la tierra tembó
a las tres del Viernes Santo
con furia y con ataranto
Satanás se confundió (...).[43]

Por derivación, los instrumentos de Satanás en la tierra, como Poncio Pilato, culpable directo de la muerte de Cristo, también son expresión del "ataranto" con que actúa el mal en el mundo:

(...) Pilatos lo sentenció
con el mayor ataranto (...)[44]
(...) Este rey lo condenó
a la muerte mientras tanto
y dijo con ataranto
irás a morir en cruz (...).[45]

39) *El Mesías*, pág. 43 (Olegario Méndez, Lonquén).
40) *Ibid*, (Ricardo Gárate, Aculeo).
41) Daniel Meneses, *Poesías Populares*, Santiago, 1897.
42) *El Catecismo Criollo*, pág. 105 (Olegario Méndez, Lonquén).
43) *El Mesías*, pág. 147 (Alfonso Silva, Cabildo).
44) *La Biblia del Pueblo*, pág. 206 (Augusto Cornejo, Aculeo).
45) *La Biblia del Pueblo*, pág. 211 (Julio Maldonado, Loncha). El sentido diabólico del "ataranto" queda patente si comprobamos que la ausencia del "ataranto" es propio de la amistad con Dios y de estar en su presencia. Véase este fragmento: "Haciéndosele preciso / dejar a Eliseo el manto / para ser, sin àtaranto, / transportado al Paraíso./, cfr. Juan Uribe, "Folklore de Colliguay, en *Mapocho* III, 2, vol. XI (1965) pág. 143.

Por su parte, los pobres, predilectos del Señor, oponen su resistencia a la confusión diabólica del pecado y al "ataranto" del mundo. Siguiendo a Cristo pobre, expresan su voluntad de permanecer, dando gracias a Dios, en una vida humilde y generosa. Los dos siguientes pasajes, expresiones sublimes del Canto a lo Divino, lo dan a entender. El segundo texto pertenece al gran poeta popular del siglo XIX, Bernardino Guajardo:

No me aflijo ni llorando
porque pa'too me alcanza,
en habiendo en Dios confianza
los guijarros se hacen blandos,
no hay que vivir codiciando
porque Taita Dios se enoja
y si se taima no afloja
su premio maravilloso,
de veras que soy dichoso
con ojotas y pan de hoja.[46]
Aunque soy pobre he tenido
nobleza de corazón
por esta misma razón
a Dios soy agradecido.
A cuantos me han ofendido
a todos he perdonado (...)
De este modo como ven
aunque infeliz y fatal
a los que me hacen más mal
les deseo yo más bien (...).[47]

Quizás desde esta condición espiritual pueda entenderse la siguiente composición que nos permitimos copiar íntegra a continuación. En ella se desarrolla un combate escatológico entre un huaso y las fuerzas satánicas, venciendo el primero con la ayuda de los santos y de Dios Padre. Estos versos, fruto del gran espíritu poético y religioso de Bernardino Guajardo, en el siglo pasado, pintan una colosal "topeadura apocalíptica" que, poniendo fin al mundo, dan a entender la victoria de los pobres sobre las fuerzas del mal:

Si Dios me presta el avío
y San Pablo los pellones
Santiago las estriberas
y el Diablo los espolones.
Pongo toda mi esperanza
en el Salvador divino
para que el ángel malino
no tenga conmigo alianza;
mi verdadera confianza
está en el Padre querido
que a todos ha redimido
y desde que su hijo soy
a caballo al cielo voy
si Dios me presta el avío.
Con orden del Padre Eterno
y armado de todas armas
echaré fuera las almas
que hubiesen en el infierno;
atropellaré al Gobierno
de infernales escuadrones
acabaré las legiones
si San Martín el Arcángel
me facilita su alfange
y San Pablo los pellones.
Haré lo que hizo Judith

46) *Versos a lo divino y a lo humano*, pág. 156 (Abel Fuenzalida, Melipilla).
47) *La Biblia del Pueblo*, págs. 146-7 (Bernardino Guajardo, Malloa).

con Holofernes temible
saldré del infierno horrible
triunfante como David:
temblarán de verme allí
los calabozos y hogueras
las más espantosas fieras
serán como una figura
si me da de su montura
Santiago las estriberas.
Con la vara de José
y las fuerzas de Sanson
en el reino del dragón
aún ni escombros dejaré;
las almas libertaré
de sus eternas prisiones
y si esas dominaciones
me diesen batallas crudas
perderá la bolsa Judas
y el Diablo los espolones.
Al fin cuando dé la voz
la trompeta de Jerónimo
adoraremos a Dómino
que es el verdadero Dios;
temblará el infierno atroz
y el mundo será acabado
ese día desgraciado
cielos y tierra verán
el milagro que a San Juan
Dios le tiene reservado.[48]

48) Bernardino Guajardo, "Si Dios me presta el avío", reproducido en Raúl Silva Castro "Nociones históricas sobre la décima glosada; en *Anales de la Universidad de Chile*, año CXII, No. 93, año 1954, pág. 51.
Hemos tratado en otra oportunidad el tema del pensamiento religioso popular chileno incluyendo, junto al Canto a lo Divino, los cuentos folklóricos y refranes de Chile en nuestro trabajo "La teología de los pobres. Notas sobre el pensamiento religioso popular de Chile", en revista *Páginas* (Lima) vol. IV No. 19 (1979) separata, que ha sido reproducido en la publicación que hemos hecho con Diego Ilrarrázaval, *Hacia una teología de los pobres*, CEP. Lima, 1980.

Demonología y colonialismo: Historia de la comprensión folklórica del diablo en Chile

Presentamos aquí una primera síntesis del quehacer teológico de los pobres en torno al tema del demonio y lo diabólico. El autor presenta primero la demonología oficial: lo diabólico es la transgresión del orden colonial y del orden religioso de la Cristiandad. El autor estudia esta demonología oficial en tres etapas diferentes de la historia de la Iglesia chilena: la demonización de las insurrecciones indígenas, de la revolución republicana y de los movimientos populares. Frente a esta demonología oficial se desarrolla otra de origen popular. El autor la estudia como denuncia y como anuncio. Se denuncia como diabólico todos los mecanismos de dominación: la riqueza, los privilegios, etc. . . Y se anuncia también el derrocamiento y derrumbe de estos esquemas de dominación. Este anuncio aparece en una serie de mitos populares como el Diablo burlado, el Diablo muerto, el Diablo liberado, etc. . . Este estudio de M. Salinas es pionero en este campo y podría servir de estimulante a otros estudios en otros países y en otras temáticas teológicas.

Este trabajo es una mera aproximación a una hipótesis sobre Demonología y Colonialismo. Trato sólo de abrir una pista de investigación que deberá estudiarse más concienzudamente.

En un primer punto, como marco referencial, digo una palabra sobre la concepción eclesiástico-oficial del Diablo y lo demoníaco, entendido como transgresión de los límites de la Cristiandad, colonial y neocolonial. En un segundo punto abro la comprensión folklórica del Diablo en Chile como principio de limitación o delimitación del sistema de dominación. Finalmente, en un tercer punto, completo la visión folklórica de lo demoníaco en términos de su disolución, o sea, como superación de los límites de la dominación colonial/neocolonial.

I. LO DIABOLICO COMO TRANSGRESION DEL LIMITE COLONIAL/NEOCOLONIAL: EL SISTEMA DE LA DEMONOLOGIA OFICIAL

Se trata de hacer aquí una descripción general del sistema histórico de la Demonología oficial. Este sistema se constituye con el orden colonial y se reconstituye con el orden neocolonial. En ambos momentos, como dos partes de un todo de dominación, lo diabólico es entendido como la transgresión de los límites (religiosos, políticos, económicos, culturales, etc.) del orden colonial/neocolonial, desde una teología que habla desde dicho orden, o sea, desde la "Cristiandad" como estructura histórica. Lo diabólico es transgresión de la "Cristiandad" como estructura histórica total, donde la religión opera como fundamento del orden de dominación.

Examinamos la concepción de lo satánico a través del análisis de tres momentos fundamentales de la estructura histórica de la "Cristiandad". En primer lugar, durante la constitución y desarrollo del orden colonial (siglos XVI, XVII y XVIII), en segundo lugar, durante la ruptura política del orden colonial (albores del siglo XIX, la guerra de la Independencia), en tercer lugar, durante la constitución y desarrollo del orden neocolonial (el período que va desde 1830 a 1930).

a) La Demonología oficial durante la constitución y desarrollo del orden colonial

El cristianismo europeo del siglo XVI, que da origen al catolicismo oficial colonial, presentaba una particular obsesión satánica. La presencia de lo demoníaco era algo especialmente fuerte y angustioso (el "Gran Catecismo" de Canisius, convertido en obligatorio por Felipe II en 1557, nombraba más al Diablo que a Cristo).[1] Esta obsesión satánica pasó a América impregnando la evangelización de los misioneros y llenando de pavor a los indios americanos. En general, en los textos de catequesis indiana, o "Doctrinas", predominó el argumento de evitar el infierno más que el de conseguir el cielo, ante la consternación de los habitantes de América. La primera vez que oyeron los indígenas hablar del Diablo y el Infierno, dice Motolinía, éstos "tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes decían".[2] Con toda razón, durante la Conquista, un sacerdote maya (Centroamérica) pudo decir: "Este Dios Verdadero que viene del cielo sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza".[3]

En el caso particular de Chile, al implantarse el régimen colonial, la religión oficial asoció lo diabólico a la presencia inquietante (en términos políticos y religiosos) de los Mapuches. Durante la Conquista, el Diablo está presente sobre todo como principio de la insubordinación política mapuche. Decía Pedro de Valdivia en 1550 al relatar un ataque indígena: "vino el Diablo su patrón e les dixo que se juntasen muchos e viniesen a nosotros, que, en viendo tantos, nos caeríamos muertos de miedo, e que también él vernía;. . .[4] En el siglo XVII, al narrar el jesuita Rosales la Conquista de Chile, afirmó que fue el Demonio quien instó al cacique Caupolicán a animar la rebelión contra España.[5]

Junto a la dimensión política la religiosa no fue a la zaga. Los "Machitunes" o prácticas terapéutico-religiosas de los Mapuches fueron consideradas "curas diabólicas". Así las entendió un hombre relativamente interiorizado en la cultura indígena como Pineda y Bascuñán en el siglo XVII (relatando una de estas "curas diabólicas" afirma que el "Machi" parecía "un Lucifer, porque andaba sin calzones", etc.),[6] y, a fines de ese siglo, el Obispo de Santiago Bernardo Carrasco en su Sínodo de 1688 calificó como caso reservado (¡para los españoles!) el participar en los "Machitunes" "con las ceremonias diabólicas que usan".[7]

Otra presencia inquietante para el racista orden colonial fueron los esclavos del Africa negra, siempre vistos como una insubordinación

1. BROUETTE, Emile "La civilización cristiana del siglo XVI ante el problema satánico", en LEFEVRE, A. MARROU, H.-I. y otros, *Satán, estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona 1975, pp. 139-180.
2. BORGES Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América*, siglo XVI, Madrid 1960, p. 329.
3. LEON-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, México 1964, p. 81.
4. VALDIVIA, Pedro de, *Cartas*, Santiago 1955, p. 101 *ss*.
5. ROSALES, Diego de, *Historia general del Reino de Chile*, Valparaíso 1877, I, p. 483.
6. Citado por OLIVARES, Miguel de, "Historia militar, civil y sagrada de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, IV, p. 54.
7. CARRASCO, Bernardo, "Sínodo de 1688, Capítulo XIII", *Constitución Unica* edición de Nueva York 1858, p. 71.
Sobre la concepción de lo satánico en la Misión española del siglo XVI, cf. SILVERBLATT, Irene, "Dioses y diablos: idolatrías y evangelización", en *Allpanchis XVI*, 19, 1982, pp. 31-47.

latente, y asimismo, fueron demonizados. En los procesos de la Inquisición chilena aparecen ligados los negros al Demonio, y en la mentalidad conventual colonial se grabó la imagen del Diablo que se aparecía en figura de negro. Una denominación del ángel caído fue Mandinga, nombre de una población africana.[8]

Con el afincamiento del orden colonial en el siglo XVIII la Demonología eclesiástica asoció fundamentalmente la presencia de Lucifer a la experiencia de "rebeldía". Para un gran misionero de campos y centros poblados del siglo XVIII, el predicador jesuita Ignacio García Gómez, los demonios se caracterizaban ante todo por su condición de "rebeldes". No se puede soslayar esta reflexión eclesiástica de cara al asentamiento de la jerárquica estructura aristocrático-hacendal de Chile en el último siglo colonial.[9]

b) La Demonología oficial durante el ocaso político del orden colonial

En esta etapa breve pero decisiva en la estructura histórica de la "Cristiandad" chilena, los jefes religiosos de ella (los Obispos de Santiago y Concepción) en su fidelidad a la Monarquía española, ponen en juego la concepción "transgresora" del Diablo al extremo de afirmar que los que apoyan la Emancipación chilena labran su "condenación eterna". Sin afirmarlo expresamente, pero sí en forma tácita, el trastorno político revolucionario del sistema colonial fue visto entonces como una obra satánica. Quien más expresamente lo señaló así fue el Obispo de Concepción Diego Navarro en su Pastoral a los feligreses de Valdivia y Osorno en 1814: "El monstruo de la revolución, obra de las pasiones y de un desenfrenado egoísmo, no acierta a establecer su trono, sin destruir previamente el altar. La religión pugna con sus desórdenes. . ., sus buenos ministros claman con San Pablo por aquella obediencia que es debida a las potestades sublimes, y sin la cual, resistiendo al mismo Dios, nos adquirimos nuestra condenación eterna". Durante la independencia la demonología de "Cristiandad" desarrolló este ferviente satanismo de la insubordinación, mientras la teología revolucionaria (que asumió la crisis de la "Cristiandad" colonial española) expuso una demonología de la opresión (ahí Dios castigaba al Imperio español por su tiranía en América).[10]

c) La Demonología oficial durante la constitución y desarrollo del orden neocolonial

La estructura histórica de "Cristiandad" se reconstituyó, después de la crisis revolucionaria de 1810-1830, con la constitución y apogeo

8. MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal de la Inquisición en Chile*, Santiago 1952; sobre el Diablo en la figura de un negro de Africa, cf. *Revista Católica* 33, 1917, 599-600.
9. Ignacio García Gómez predicó y misionó en Chile sobre todo entre 1738 y 1754. Véase su obra "El Congregante Perfecto" editada recientemente, en *Anales de la Facultad de Teología* (U. Católica de Chile) XXXII, 1, 1981, pp. 177, 204, 222, 224.
10. NAVARRO, Diego Antonio, *Carta pastoral a todos los fieles habitantes de Valdivia y Osorno*, Lima 1814, 3-4.
Sobre los satanismos en la Independencia, cf. Maximiliano SALINAS, "La

del orden neocolonial, que se desarrolla, bajo la hegemonía capitalista británica, de 1830 a 1930.

La teología académica del siglo XIX reprodujo las imágenes demonológicas coloniales. El teólogo y Obispo (de Ancud y Serena) Justo Donoso en su enorme *Diccionario teológico* comenzado a publicar en 1855 trata a los "demonios" como sinónimo de "rebeldes" en contraposición a los "ángeles" como sinónimo de "obedientes" (afirmó que los ángeles tienen alas en razón de su rapidez para obedecer, y precisó la denominación de "Belial" al Diablo como su característica de "rebelde o desobediente").[11] Para el Arzobispo de Santiago Rafael Valentín Valdivieso, gran organizador de la Iglesia neocolonial (presidió la arquidiócesis de 1845 a 1878), la reflexión demonológica tenía un acentuado carácter político, al servicio de la dominación del Estado nacional oligárquico. Lo satánico tiene que ver con la presencia Mapuche ("los que el demonio tiene esclavizados" dice en 1849) o con el ancestro mapuche presente en las masas populares ("una vez roto el freno de la religión, no es calculable hasta qué punto conduciría a los habitantes de nuestro suelo la altivez hereditaria de las razas aborígenes" dice en 1855). Por todo esto la amenaza del infierno es vista por el Arzobispo como un arma política de disciplinamiento de las clases populares. Al atacar a Francisco Bilbao en 1850 señala textualmente: "La eternidad del infierno es un poderoso freno que contiene el desborde de nuestras pasiones. Para las gentes poco instruidas que fácilmente no alcanzan a comprender toda la elevación de los motivos de superior orden que nos deben alejar del pecado, el infierno es casi el único, en muchos lances, que puede reprimir los instintos del vicio. Por esto, todos aquellos que han querido violentar las malas pasiones del vulgo, han procurado borrar de sus almas la idea de un tormento eterno".[12]

Esta demonología política de la Iglesia nacional oligárquica, labrada tan magistralmente por el Arzobispo Valdivieso, late en los siguientes versos de uno de sus más insignes representantes, Carlos Walker Martínez:

> Borrado el Evangelio, destruidos los altares,
> las leyes son escarnio, delito es la virtud;
> son turbas de bandidos las masas populares,
> madre de horribles monstruos la ciega multitud [13]

Esto lo decía Walker en 1871. Hacia el 1900, y con todo el prestigio de ser el máximo representante de la Iglesia católica en el Estado oligárquico burgués, Walker Martínez, identificó expresamente a Satanás con el comunismo y el socialismo revolucionario. Al iniciarse el siglo XX denunciaba desde la Universidad Católica: "Se olvida a Cristo para seguir a Proudhon, que en nombre de sus principios comunistas invoca a Satanás, porque, fué el primero y más grande revolucionario, sublevándose contra Dios, que es infinito y eterno".[14] Desde entonces y

reflexión teológica en torno a la Revolución y al papel de la Iglesia en la naciente República", en *Anales de la Facultad de Teología* (U. Católica de Chile), XXVII, 2, 1976, pp. 16-35.

11. DONOSO, Justo, *Diccionario teológico*, Valparaíso 1855, I, pp. 112-114.
12. VALDIVIESO, Rafael Valentín, *Obras científicas y literarias*, Santiago 1899, I, pp. 141, 154, 256.
13. WALKER MARTINEZ, Carlos, *Poesías*, Santiago 1894, p. 229.
14. WALKER MARTINEZ, Carlos, "El Pontificado y los Gobiernos en sus relaciones políticas y sociales", en *Anuario de la Universidad Católica de Chile*, III, 1901-1902, pp. 525-531.

hasta 1930 los más encendidos y prestigiados predicadores eclesiásticos de Chile denunciaron a Satanás en el movimiento socialista popular. El presbítero Alejandro Vicuña decía desde la "Revista Católica" en 1922, año de la creación del Partido Comunista de Chile: "Con el primer pecado, nació sobre la tierra la cuestión social. Nuestros padres en el Paraíso, al pretender su participación en los privilegios divinos fueron los primeros socialistas. El Demonio fue el primer agitador social. La Divinidad, por su parte, a tales pretensiones, replicó con el *lock out* del Paraíso. El primer socialista que derramó sangre sobre la tierra fue Caín, quien, según nos dice la Biblia, mató a su hermano, porque éste poseía un bien que aquél envidiaba: la benevolencia de Dios".[15]

En el año 1930 un infatigable predicador salesiano, Bernardo Gentilini, en una publicación mensual del "apostolado de la prensa" revivió la vieja obsesión satánica de la "Cristiandad" al designar la Revolución Socialista de Octubre como la gran expresión del Anticristo.[16]

II. LO DIABOLICO COMO IMPOSICION DEL LIMITE COLONIAL/NEOCOLONIAL: LA DENUNCIA EN LA DEMONOLOGIA POPULAR

Aquí se trata de estructurar el sistema histórico de la Demonología folklórica chilena articulada durante los siglos XVII, XVIII y XIX (como un todo homogéneo hasta la cultura popular rural hacia 1930). El sistema demonológico popular se constituyó, en primer lugar, como una denuncia de los límites impuestos por la dominación colonial aristocrática y después neocolonial burguesa. Lo diabólico, así, desde el punto de vista popular, es el principio de la Riqueza como acumulación. El principio diabólico de limitación, delimitación y discriminación social es la Riqueza, y ello debe ser denunciado. Otras instancias satánicas a denunciar son, en menor grado, la Iglesia, el Estado, y el principio de la Seriedad, que anima a ambos.

El Rico (propietario privado, gran acumulador) es folklóricamente demonizado como "el judío", asesino y comerciante de Cristo (los temas folklóricos de Judas, el Judío Errante, etc.), que debe ser denunciado a través de un ritual característico, la "quema de Judas", celebración simultánea con las de la resurrección de Cristo, al término de la Semana Santa.

a) La denuncia del gran principio de limitación colonial/neocolonial: la Riqueza y los ricos

Desde el siglo XVII he comenzado a encontrar testimonios acerca de la vinculación en la conciencia popular chilena entre el Diablo y la riqueza. Alonso Ovalle narra la aparición en Quillota o La Ligua del demonio a un hombre ofreciéndole "montes de oro y su industria y ayuda".[17] Diego de Rosales señala más directamente que el demonio se

15. VICUÑA, Alejandro "Peligros nacionales. La cuestión social", en *Revista Católica* 43, 1922, p. 775.
16. GENTILINI, Bernardo, *La barbarie comunista rusa. El Anticristo blasfemo*, Santiago 1930. Gentilini fue autor también de un estudio sobre "El Diablo" publicado en 1934, donde el Demonio aparece tentando a los santos y santas.
17. OVALLE, Alonso de, *Histórica relación del Reino de Chile*, Santiago 1969, pp. 382-3.

apareció a un "mestizo" diciéndole que "era guarda de los minerales, y díxole que se los entregaría con pacto que le hiciesse cédula de entregarle su alma".[18] El mestizo no aceptó el pacto; por el contrario, una rica y cruel encomendera del siglo XVII, la llamada "Quintrala", fue vista por los grupos dominados en "pacto con el Diablo".[19]

Durante el siglo XVIII la creencia popular en el Demonio como señor de la riqueza mineral de Chile se hizo característica en lugares como Petorca o Alhué, o la provincia de Copiapó en el límite norte del territorio nacional.[20] Durante el siglo XIX el Diablo fue "visto" por el pueblo en el riquísimo yacimiento de Tamaya (origen de una de las mayores riquezas de la burguesía decimonónica chilena), o en la conmoción geológica de Cerro Negro en 1894 (provincia de Coquimbo).[21]

La presencia demoníaca no sólo radicó en los yacimientos naturales (riqueza mineral) sino que también, y con un carácter más horripilante, en los llamados "entierros", u ocultamiento de lingotes o monedas de oro por los ricos. En esos lugares el Diablo se convertía en "Culebrón" (monstruo de creación medieval-americana) para custodiar celosamente los tesoros. Famoso en el folklore chileno es el "culebrón" de Guacarhue que cuida lingotes de oro dejados por los Conquistadores.[22]

El abundantísimo material folklórico chileno relativo a los pactos del Diablo con el rico ha sido recogido en parte por Luis Durand (las novelas *Tierra de pellines* de 1929, *Cielos del sur* de 1933, etc.), Antonio Cárdenas Tabies (su obra *Camarico morada del Diablo* de 1970) y Oreste Plath (*Geografía del mito y la leyenda chilenas* de 1973). Un dato folklórico de primera magnitud es el tema recurrente del "reloj de oro" del Diablo como símbolo de su poder (tiempo + dinero = acumulación). Un testimonio poético popular de singular magnitud en el Chile neocolonial es la composición de Adolfo Reyes *El futre que se lo llevó el Diablo de las mechas* .[23] Una notable descripción folklórica reciente de los límites satánicos del rico se halla en este brindis festivo:

> Brindo dijo un hacendado
> por mi nombre y apellido
> con la plata que he tenido
> a nadie le pido fiado.
> Por mis fundos expropiados
> y mi buena cachativa
> se acordarán mientras viva
> de este cacique moderno
> colinda con el infierno
> el fundo que tengo arriba.[24]

18. ROSALES, Diego de, *op. cit.*, I, p. 219.
19. VICUÑA MACKENNA, Benjamín, *La Quintrala*, Santiago, s.f.
20. VICUÑA MACKENNA, Benjamín, "La edad del oro en Chile", Santiago 1969, pp. 151-9; DONOSO Ricardo, "El Diablo en Alhué", en *Atenea*, IV, 8, 1927, 250-8; VALLEJO José Joaquín, *Artículos y estudios de costumbres chilenas*, Santiago 1885, 49.
21. Cf. El Obrero (Ovalle), 21.7.1903; "El hundimiento del Cerro Negro y la aparición del Diablo (1894), en *Colección LENZ*, Tomo 1, p. 25.
22. Sobre el monstruo, cf. DONOSO Roberto, "El Culebrón", una leyenda herpetológica, en *Anales de la Universidad de Chile*, enero-marzo 1968, pp. 18-34. CARDENAS Antonio, "El Culebrón de Guacarhue", cf. *Camarico morada del diablo*, Rancagua 1970, pp. 77-9.
23. REYES, Adolfo, "El futre que se lo llevó el Diablo de las mechas, en *Colección AMUNATEGUI I*, p. 180.
24. Cf. JORDA Miguel, editor, *La Biblia del pueblo*, Santiago 1978, p. 509.

b) La denuncia de otros mecanismos subordinados de limitación: El clero, el poder, el silencio

El folklore chileno creó una característica imagen diabólica del clero, denunciando con ello su rol limitante (en relación al pueblo) y limitado (en relación al Evangelio mismo). La denuncia popular contra el clero provenía ya de la España medieval andaluza a través del personaje folklórico "Pedro Urdemales" quien enjuiciaba las limitaciones del clero (su mezquindad, el ser "coñetes", "cicateros", etc.).[25]

Los autores Cárdenas Tabies y Oreste Plath en sus obras ya citadas recogen un importante material relativo a la relación entre el clero y su limitación por sus vinculaciones con la Riqueza. Así conocemos, por ejemplo, informaciones folklóricas acerca de un cura terrorífico que junto a un "culebrón" custodia el tesoro dejado por los jesuitas en Graneros en el siglo XVIII,[26] un cura que, al ser enterrado con el "dinero de la Iglesia" (una tinaja de greda llena de oro) "pena" y provoca espanto a los campesinos de Lo Miranda,[27] un fraile que informa de un "entierro" detrás del convento franciscano de Angol,[28] un fraile mercedario avaro que maldijo el mineral de plata de la localidad de Rungue, al intentar vanamente apoderarse de él (el pueblo había encontrado el mineral y se lo había ofrecido a la Virgen de las Mercedes!,[29] etc.

Una antigua y sentenciosa expresión del folklore religioso chileno ha señalado con atrevimiento la condición privilegiada del clero como una situación diabólica, alejada de la condición humana y divina. La sentencia folklórica complementa de esta manera el refrán tradicional "A quien madruga, Dios lo ayuda" (el que "madruga", sin duda, es el pueblo, que debía trabajar desde la "salida del sol"):

> Sentao estando en su casa
> toíto lo sabe el cura,
> quien mairuga Dios lo ayúa
> dice el adagio vulgar
> y al cura lo ayúa el Diablo
> sin tener que mairugar.[30]

Los poetas populares chilenos no trepidaron en denunciar la opresión ideológica de la Iglesia vinculada a la dominación económica y política. El "infierno" eclesiástico es desenmascarado como el colmo del sistema de dominación. Como culminación de un extenso y dramático "Contrapunto del patrón con el inquilino" compuesto por un poeta popular de Huelquén (zona de Paine) y que refleja la lucha de clases en la sociedad rural neocolonial, se afirma:

> Pobre, sucio, y andrajoso
> soy de todos despreciado
> paso en la cruz enclavado
> sirviéndole al poderoso.

25. Cf. LAVAL, Ramón, "El cura coñete", en *Cuentos de Pedro Urdemales*, Santiago 1925, pp. 14-16 ss.
26. CARDENAS, Antonio, *op. cit.*, 43-4.
27. *Ibid.*, 37-8.
28. PLATH, Oreste, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago 1973, 271.
29. *Ibid.*, 126-7. ANDRADE, Abdón, "Algunas leyendas valdivianas" recoge la tradición de que el Diablo se viste de cura de Maullín, cf. *Archivos del Folklore Chileno* 6-7, 1954, p. 27.
30. Cf. MUÑOZ, José María, Don Zacarías Encina. Costumbres criollas, cómo se vivía en Chile hace cincuenta años, Santiago 1932, p. 145.

Hasta el cura religioso
me asusta con el infierno
lo adoro como paterno
para que goce el pancista
me explota el capitalista
y me asesina el gobierno.[31]

La veneración popular al clérigo termina siendo funcional a la acumulación capitalista (el "goce" del "pancista", y la ideología eclesiástica una forma de asegurar dicha acumulación junto a la represión del Estado.

Durante la dominación oligárquica del 1900 el folklore chileno (urbano pero de vivo ancestro rural) denunció desenfadada y burlonamente a la Iglesia conservadora como una instancia diabólica de limitación (la prensa obrera llamó en su momento a Carlos Walker Martínez "escupo del Diablo").[32] En las tradiciones populares chilenas de las primeras décadas del presente siglo se encuentra la creencia de que curas y frailes acarreaban mal agüero.[33]

La demonología popular denunció asimismo el poder como una instancia satánica. En el siglo XVIII son relevantes al respecto las tradiciones populares relativas al Corregidor Luis Manuel de Zañartu, funcionario de las administraciones "ilustradas" de la época, y cruel y despiadado en sus tratos con el pueblo.[34] En el siglo XIX parece que fue una creencia popular que los Presidentes de la República que gobernaron Chile entre 1871 y 1881 (Errázuriz Zañartu, Pinto) estaban condenados en el infierno.[35] Con mayor claridad, después de la caída de Balmaceda en 1891, el pueblo tuvo una rotunda experiencia diabólica de la oligarquía. Un *Contrapunto entre el Diablo y la Muerte* (composición popular de la época) denunciaba el carácter satánico de los que derribaron a Balmaceda.[36]

El pueblo experimentó lo "infernal" real en el hambre y la miseria a que lo condenaba la oligarquía liberal-conservadora ("la injustificada condenación del pueblo obrero en el infierno del hambre y la miseria", denunciaba un periódico obrero socialista de Santiago en 1899).[37] La oligarquía (fuera católica o laicista) entonces, era, propiamente, el Diablo, que condenaba al infierno al pueblo. Así lo manifestaba el poeta popular Daniel Meneses en su composición *Las creencias de los que se dicen que son católicos y no lo son:*

Diablo no ha habido jamás
menos llamas infernales

31. LEON Leoncio, "Contrapunto del patrón con el inquilino", en Miguel Jordá (editor), *La Biblia del pueblo*, Santiago 1978, p. 408. El verso o décima citada es como la conclusión reflexiva o "sentencia" del campesino después de la presentación del prepotente discurso ideológico de la burguesía agraria y las valientes y altivas respuestas del campesinado.
32. Cf. *La Igualdad.* Organo de la Agrupación Democrática de Concepción (Concepción), 28.10.1893.
33. VICUÑA CIFUENTES, Julio, "Mitos y supersticiones recogidas de la tradición oral chilena", en *Revista Chilena de Historia y Geografía* 15, 1915; p. 369; RIVADENEIRA, Ester, "Folklore de la provincia de Bío-Bío, en *Revista Chilena de Historia y Geografía* 95, 1939, p. 143.
34. ROSALES, Justo A., *Historia y tradiciones del puente de Cal y Canto*, Santiago 1947, p. 49.
35. Cf. *La Razón* (Santiago) 31.10.1884.
36. HISTORIA Juan, "Contrapunto entre el Diablo y la Muerte", en *Colección LENZ*, Tomo 1, p. 13.
37. Cf. *El Trabajo* (Santiago), 2.4.1899.

los diablos son los mortales
que habitan sobre la faz.
. . . .
Da gusto ver alegar
a un pechoño y a un masón
y cuál tendrá la razón
yo voy aquí a preguntar
. . . .
los demonios son ellos
que habitan sobre la faz.[38]

Finalmente el folklore demonológico denuncia el silencio (el callar, la inexpresión) como una instancia satánica de limitación. El Diablo es denominado por el folklore pastoril contemporáneo "El Discreto", "El Silencioso".[39] El diablo folklórico de la localidad de Olmué es caracterizado como "callado".[40] Una composición de poesía popular del siglo XIX titulada *El Diablo trabajando en el Mapocho* dice en un pasaje:

El hombre es muy reservado
es poco conversador
y duerme muy sí señor
en el mismo emplantillado.[41]

c) El ritual folklórico de denuncia de lo diabólico: la "quema de Judas"

El folklore chileno concretó la expresión de lo diabólico real (como limitación concreta de la vida del pueblo, en definitiva, como muerte del pueblo) en la figura mítica, de gran carga social medieval, de los "Judíos". Los "Judíos", en el folklore medieval, eran la representación de lo perverso, de lo inhumano, de la agresión homicida.[42] Así hay que entender la leyenda medieval del "Judío Errante" que pasa al folklore chileno representando la figura maldita (maldecida por Cristo) de quien negó la vida (simbolizada en un "vaso de agua") al Cristo de la Pasión. La poesía popular glosada de Chile simboliza en el maldito "Judío Errante" al hombre incapaz de solidarizar con el desvalido. El poeta Daniel Meneses glosó la cuarteta siguiente:

Samuel el Judío Errante
se burló del Salvador
viéndolo tan fatigado
le negó un corto favor,

diciendo en un pasaje: "El se comenzó a reír / y no le ayudó a sentir / viéndolo tan fatigado".[43]

En los primeros siglos coloniales chilenos se realizaba una procesión de Semana Santa donde el pueblo, para imitar a los "Judíos",

38. MENESES, Daniel, "Las creencias de los que se dicen que son católicos y no lo son, en *Colección AMUNATEGUI*, Tomo 1, p. 64.
39. "Reportaje a los pastores de cabras del Cajón del Maipo", cf. *Revista del Domingo*, 24.2.1980.
40. "Reportaje al folklore demonológico de Olmué", cf. *Las Ultimas Noticias*, 27.2. 1982.
41. "El Diablo trabajando en el Mapocho", en *Colección AMUNATEGUI*, Tomo I, p. 111.
La creencia "El que habla solo habla con el Diablo", cf. RIVADENEIRA Ester, *op. cit.*, p. 144.
42. Cf. COHN Norman, *En pos del milenio*, Madrid 1981, 83-7.
43. MENESES Daniel, *El codiciado de las niñas*, Santiago 1897, 31-2.

apedreada un anda del niño Jesús.[44] Hasta mediados del siglo XIX había una procesión de Semana Santa donde salían "Judíos" y "Demonios" juntos.[45] Durante todo el período de constitución y apogeo del orden neocolonial chileno, 1830-1930, el pueblo identificó a los homicidas "Judíos" con la burguesía anglosajona que prosperaba en los centros urbanos (Santiago, Valparaíso) al alero del imperialismo inglés. Al comenzar la década de 1830, por ejemplo, el Cerro Alegre de Valparaíso (residencia de la más próspera burguesía inglesa avecindada en Chile) fue conocido popularmente como "Cerro de los Judíos".[46] Durante la última década del siglo XIX la naciente prensa proletaria chilena llamó comúnmente "Judíos" a los representantes más conspicuos de la burguesía de la época (North, Zegers, Edwards, Matte, Ross, Gibbs, entre otros), y, "Calle de la Amargura" (denominación folklórica del Vía Crucis o camino de la Pasión de Cristo) a la calle Huérfanos de la ciudad de Santiago, donde operaban los círculos financieros.[47]

La religión popular dispuso de un ritual expresamente concebido para denunciar lo demoníaco real a través de lo que llamó "quemar a Judas". Este era una parodia festiva de los autos de fe de la Inquisición, o sea, de los rituales punitivos de la religión oficial. A la inversa de estos últimos (ritos de horror donde se quemaba vivo al "hereje") la popular "quema de Judas" era sólo una denuncia festiva y simbólica (se quemaba un "mono" de paja o trapo) de lo diabólico por excelencia (y no los "herejes" de turno): la conducta homicida de "Judas", el apóstol traidor que vendió a su Maestro (que medió su relación con la vida, es decir, Cristo, a través de la muerte, es decir, el dinero).[48]

En el folklore chileno (como en el latinoamericano en general) los "Judas" o monigotes simbólicos que protagonizaban el ritual eran "vestidos" o representados con los rasgos precisos de las figuras que ejercían una presencia diabólica en medio del pueblo. Durante el período de oro neocolonial (1830-1930) tenían la apariencia habitual de burgue-

44. VICUÑA MACKENNA Benjamín, *Historia de Santiago*, Santiago 1938, I. p. 354.
45. TORNERO, Recaredo, *Chile ilustrado*, Valparaíso 1872, p. 81.
46. RUSCHENBERGER, William, "Noticias de Chile 1831-1832", en *Revista Chilena de Historia y Geografía* 35, 1920, p.201.
47. Puede verse el periódico *El Ají* de Santiago, en 1890 a 1896, también *El Tamaya* de Ovalle en 1893, *El Trabajo* de Concepción en 1896, etc.
48. La figura de Judas como elemento dramático en la contradicción folklórica entre vida y muerte se muestra de un modo tremendo en esta *Cueca a Cristo* del cultor "chilenero" contemporáneo Hernán NUÑEZ OYARCE:

Dándole un beso en la cara
Judas fue el traidor primero
por vender a Jesucristo
cobró los treinta dineros.

Quién sería la madre
que parió a Judas
madre más desdichada
no hubo ninguna.

No hubo ninguna sí
y habráse visto
que por clamar justicia
venden a Cristo.

Y clavado en la cruz
murió Jesús.

Esta versión la debo a la amabilidad de mi amigo etnomusicólogo Juan Cortés, quien ha trabajado con el "chilenero" Núñez Oyarce.

ses (chaqué, sombrero de copas, zapatos de charol, reloj de oro, etc., ¡igual que la imaginería popular del Diablo!) o, en oportunidades, de sacerdotes. Hacia 1860 se quemaban en Santiago estos espectros de burgueses frente a las casas mismas de la burguesía.[49] A fines de la década de 1870 se "quemó" al presbítero Guillermo Carter, en Copiapó, relacionado sin disimulo a la burguesía y a los Edwards.[50] En las últimas décadas del siglo XIX se "quemó" en Quillota al Vicario Capitular de Santiago Monseñor Larrain y al Presidente de la República Jorge Montt.[51]

Este ritual folklórico se hacía en medio de los más ingeniosos chistes, risotadas y palabrotas del pueblo, que bailaba y se regocijaba en torno a la hoguera de "Judas".[52]

III. LA EXTINCION DE LO DIABOLICO COMO SUPERACION DEL LIMITE COLONIAL/NEOCOLONIAL: EL ANUNCIO EN LA DEMONOLOGIA POPULAR

La religión popular no sólo denuncia los límites diabólicos impuestos por el sistema colonial/neocolonial sino que finalmente anuncia su derrocamiento, su derrumbe. Anuncia, de este modo, la muerte de la muerte, o, la victoria de la vida. Queda entonces articulado escatológicamente el carácter festivo esencial de la religión folklórica.

a) El Diablo burlado

Como una contestación folklórica frente al terrorismo demonológico oficial, el Diablo, según el pueblo, es un ser finalmente derrotado y escarnecido. Así se disuelve la máscara de horror que cubre a Satanás en la religión oficial. El Diablo oficial como imposición de límite social, es visto, al final por el pueblo como un ser limitado, un "pobre Diablo". Decía al respecto el folklorista Vicuña Cifuentes a principios de siglo: "puede notarse que el Demonio espantoso y terrorífico que la religión nos muestra y en que el pueblo cree, no es el Demonio que ese mismo pueblo introduce en sus leyendas y consejas, a pesar de que él no admite que haya dos, sino uno sólo. El primero es una figura que se le ha impuesto y que él acepta únicamente dentro de la religión; el segundo es una concepción suya, en la cual parece vengarse de los malos ratos que le ha hecho pasar el otro... El Diablo de la mitología popular casi siempre hace papeles ridículos, concluyendo por ser engañado, escarnecido, y muchas veces, vapuleado".[53] Antonio Roco del Campo en sus

49. TREUTLER Paul, *Andanzas de un alemán en Chile* 1851-1863, Santiago 1958, 527-8.
50. Cf. *El Atacama* (de Copiapó), 16.4.1878.
51. Monseñor Larrain fue "quemado" en 1884 y el Presidente Montt en 1893, cf. *El Correo de Quillota* (Quillota), 19.4.1884 y 24.3.1893.
52. Este ritual de denuncia popular se practicó en todo Chile hasta los años treinta de este siglo, en forma contundente. Después comenzó a ralear; hoy todavía se practica en los cerros de Valparaíso como pudimos comprobarlo personalmente en una visita que hicimos para la Semana Santa de 1983 (Valparaíso fue la ciudad históricamente determinada por el "apartheid" entre burguesía y pueblo).
Acerca del sentido denunciante de la "quema de Judas", cf. CARNEIRO Edison, *Dinamica do Folklore*, Río de Janeiro 1950.
53. VICUÑA CIFUENTES Julio, "Mitos y supersticiones...", en *Revista Chilena de Historia y Geografía 9*, 1914, p. 445.

Notas del folklore chileno (1939) reitera lo apreciado por Vicuña Cifuentes, especificando que el Diablo "aparece hecho leso o estafado" por el propio pueblo (rotos, huasos).[54] En concreto, Acevedo Hernández recogió en 1936 cerca de Curacaví la leyenda del roto que hizo leso al Diablo en el cerro de Muco (el roto engaña a Satanás sencillamente porque no pudo firmar el pacto por ser analfabeto).[55] Oreste Plath recoge la tradición del Maule relativa a la broma "pesada" hecha por los campesinos de la zona al Diablo, echándolo a un fondo de comida hirviendo.[56]

Existe en el folklore chileno toda una vertiente demonológica que expresa el rebajamiento y la humillación del Diablo. Este recurso folklórico es muy característico y se encontraba en la cultura popular medieval. Un estudioso de ésta (Bajtin) señala: "La orientación hacia lo bajo es característica de todas las formas de la alegría popular y del realismo grotesco... Es la risa que ha vencido al temor y toda seriedad desagradable. De allí la necesidad de lo 'bajo' material y corporal que a la vez materializa y alivia, liberando las cosas de la seriedad falaz, de las sublimaciones e ilusiones inspiradas por el temor... La cultura popular del pasado se ha esforzado siempre, en todas las fases de su larga evolución, en vencer por la risa, en desmitificar, en traducir en el lenguaje de lo 'bajo' material y corporal, los pensamientos, imágenes y símbolos cruciales de las culturas oficiales".[57]

En el folklore campesino chileno el Demonio, humillado, se lamenta de ser "cagado" incluso por las aves más insignificantes. Así en esta cuarteta del folklore melipillano:

El Diablo estaba llorando
pal lao de Chocalán
porque lo cagó un chercán
que pa Loica iba pasando.[58]

Por otra parte, si el Diablo intentara tragarse al pueblo (antigua imagen medieval) la pobreza del pueblo chileno sería "indigerible" para su aparato digestivo. Al respecto este verso del folklore coquimbano:

Si el Diablo comiera rotos
y con rotos se empachara
al otro día botara
las hilachas por el poto.[59]

Uno de los temas más difundidos acerca del rebajamiento burlesco del Diablo en el folklore chileno es la cueca del Diablo que narra el "robo de la ropa" y la consiguiente "desnudez" (como humillación) de Lucifer:

54. ROCO DEL CAMPO Antonio, *Notas del folklore chileno*, Santiago 1939, 44-5.
55. ACEVEDO HERNANDEZ Antonio, *Leyendas chilenas*, Santiago 1952, 236-47.
56. PLATH Oreste, *op. cit.*, p. 196.
57. BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*. Barcelona 1974, pp. 334, 339, 355 ss.
58. FUENZALIDA Abel, *Tortilla de rescoldo*, Melipilla 1970, pp. 149-150.
59. PIZARRO Marino, "Folklore de Monte Patria", en *Archivos del Folklore Chileno* 9, 1971, p. 78.

El Diablo se fue a bañar
y le robaron la ropa
la diabla lloraba a grito
de ver al Diablo en pelota.[60]

b) El Diablo muerto

Otra vertiente folklórica acerca de la derrota y extinción de lo diabólico, y del tema entonces de la muerte de la muerte, es propiamente el de la muerte del Diablo. Conozco dos versiones del romance o corrido con este tema, publicados a comienzos de este siglo, y que marcan su vigencia histórica hasta el siglo XIX.

Una versión, sureña, recogida en Carahue, trata de Satanás asociado a la burguesía decimonónica. El Diablo muere "por goloso y sinvergüenza", atragantado por sus propias "pasiones". La publicó Ramón Laval en 1916. La otra versión, nortina, recogida en Petorca, relata la muerte del Diablo vinculado a la actividad minera aconcagüina. La publicó Elías Lizana en 1910. Reproduzco aquí las dos versiones:

Versión sureña (Carahue, Cautín):

El Diablo murió atorado
con un hueso en el hocico:
quedaron los diablos chicos
hechos unos condenados.

El Diablo con una espuela
adentro de una chingana
bailaba la sajuriana
con una diantre chicuela

Decía un diablo cojuelo
que cuidaba la despensa:
por goloso y sinvergüenza
se murió mi taita agüelo.
Los demás diablos chicuelos
decían: mi viejo es rico.
Se hallaron en el bolsico
la cédula de un masón
ya se murió este bribón
con un hueso en el hocico.

En fin la diabla de luto
compró chaqueta y vestido
dijo: porque mi marido
se a flojear a Casuto,
siendo él el dueño absoluto
de aquí este infernal gobierno
dejó a sus hijos más tiernos
en este grande envoltorio
hoy se encuentran de velorio
los diablos en el infierno.[61]

Versión nortina (Petorca, Aconcagua):

El Diablo nació en La Mincha
en Choapa se hizo minero
en Chalaco perdió el poncho
y en Carén dejó el sombrero.

60. *Ibid.*, p. 73. Hay una versión folklórica donde el Diablo es reemplazado por la Muerte, cf. LAVAL Ramón, *Contribución al folklore de Carahue*, Madrid 1916, pp. 109-110.
61. LAVAL Ramon, *op. cit.*, pp. 155-7.

La Santa Cruz lo ahuyentó
de las minas de Putaendo,
y San Miguel lo pilló
en Petorca remoliendo.

En el Papudo lo halló
San Pedro tomando baños,
y de un puntapié lo echó
a cama por todo un año.

El Diablo murió en Petorca
en La Ligua lo enterraron
en Quillota le hacen honras
y en el Puerto cabo de año.

La diabla cuando lo supo
de pena se volvió loca
y los diablitos decían:
mi taita murió en Petorca.

La mortaja la tejió
una vieja en Curimón
y el cuerpo se lo llevó
un buitre para el panteón.[62]

c) El Diablo "carnavalizado", o sea, liberado, redimido

Hemos dejado para el final lo que me parece la forma más completa de extinción de lo diabólico en el folklore chileno. No se trata sólo de la muerte del Diablo (autoprovocada a la larga, como puede observarse en el romance de Carahue citado), o de la burla del Diablo (hecha por el pueblo, como también lo hemos visto), sino del "enfiestamiento" o "carnavalización" del Diablo (por obra del mismo Dios), que es la más maravillosa extinción del terror demoníaco. Esta creencia popular está ilustrada por el poeta Daniel Meneses en su *Contrapunto del Diablo con el Padre Eterno por haberlo arrojado del cielo*, publicado en 1896. Allí Dios termina por compadecerse del Diablo, invitándolo a la Gloria, de modo que deje de ser Lucifer:

Al fin el último día
se acabará tu castigo
y así te vendrás conmigo
a gozar de la alegría.
Estando en mi compañía
disfrutarás del placer
cesará tu padecer
y vas a ser muy feliz
cuando a mi reino tú entrís
no serás más Lucifer.[63]

Esta convicción popular tiene su ancestro en el folklore medieval y la representación de las "diabladas", "donde el carnaval supone una victoria definitiva y transforma los infiernos en un alegre espectáculo". Ante la "seriedad lúgubre inspirada por el temor y la intimidación" del infierno eclesiástico-oficial, el pueblo medieval "carnavalizó" el infierno, reivindicando la tierra y sus riquezas como fecundo seno materno y fuente de vida.[64] La presencia de "Diablos" y "diabladas" en las fies-

62. LIZANA Elías, "Apuntes para la historia de Petorca", en *Revista Católica* 19, 1910, 1122-3
63. MENESES Daniel, "Contrapunto del Diablo con el Padre Eterno por haberlo arrojado del cielo", en *Colección LENZ*, Tomo VII, p. 13.
64. BAJTIN Mijail, *op. cit.*, pp. 355-357.

tas religiosas populares de Chile debe ser examinada a la luz de este antecedente medieval. Lo diabólico-festivo para el pueblo señala la "redención" o liberación de los aspectos demonizados por las estructuras oficiales de dominación (la Riqueza, el sexo, etc.). En el contexto de las fiestas mineras nortinas la presencia de "Diablos" y "diabladas" señala la negación de la Riqueza como satánica (en suma, el capitalismo) y su resignificación como fuente de vida y de trabajo.[65] En el siglo XIX chileno fue característica la presencia del Diablo en el Carnaval de Copiapó,[66] en las procesiones del Carmen en La Serena,[67] etc. Actualmente en Isluga, en una fiesta religiosa, los "Diablos" cumplen con la función de desclavar a Cristo crucificado, liberándolo así del dolor y de la muerte.[68]

La comprensión folklórica del Diablo chileno, a la larga, se asemeja con mucho a la concepción bíblica original. En hebreo la palabra "Satán" viene de un verbo que significa "obstaculizar", o sea, se acerca a la concepción folklórica del Diablo como "límite" en el sentido de obstáculo. Finalmente, el Demonio bíblico es dominado por Dios, llegando a ser un juguete divino. Algo de esto expresa la "carnavalización" folklórica del Diablo donde éste es integrado a la alegría, la fiesta y el juego sagrados.[69]

65. Véase la opinión del Prof. Manuel Mamani de la Universidad del Norte, en un reportaje sobre los bailes religiosos nortinos, en *Amiga*, 84, enero 1983, 28-9. Sobre una de las "Diabladas" más representativas del folklore latinoamericano, cf. JAUREGUI CUSICANQUI Alfonso, "Los diablos de Oruro", en *América Indígena* XXXV, 1, 1975, pp. 137-142.
66. Cf. *El Atacama* (Copiapó), 1.3.1876.
67. Cf. *La Revista Coquimbana* (La Serena), 23.7.1870.
Los "bailes chinos" de Valparaíso y Aconcagua tenían siempre a principios de siglo una pareja de "Diablos" (Diablo-Diabla) que participaban en las fiestas religiosas. Un testimonio gráfico de un "Diablo" del "Baile chino" de Concón en 1913, cf. *Sucesos* (Valparaíso), 14.8.1913.
68. Cf. el reportaje titulado "La Meca del Altiplano chileno" sobre la localidad de Isluga, en *Revista del Domingo*, 23.2.1975.
Sobre "Diablos, diabladas, y diablitos" en el folklore latinoamericano, cf. COLUCCIO Félix, *Fiestas y costumbres de América*, Buenos Aires 1954, pp. 54-60; VERGER Pierre, *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*, Buenos Aires 1945; etc.
Una de las tonadillas más difundidas acerca de la "extinción carnavalesca" del Diablo, en el canto folklórico chileno del siglo XIX, fue ésta:

Vamos niñas remoliendo
vamos cantando y bailando
que el Infierno está vuelto agua
y ya el Diablo se está ahogando.

Esta versión pertenece a una cueca "dieciochoera" editada hacia 1901-1906, cf. *Colección LENZ* Tomo IX, p. 35. La hoja expresa el ideario democrático y socialista popular de la época: los héroes del pueblo por entonces eran Bilbao y Balmaceda, muy demonizados por la Iglesia conservadora! La versión más antigua de esta tonadilla la he encontrado publicada en 1875 y decía así:

Vamos remoliendo mi alma
que el Infierno se ha vuelto agua
los Diablos se han vuelto pejes
y los condenados taguas.

Esta versión la publicó Zorobabel Rodríguez, en su *Diccionario de chilenismos*, Santiago 1875, p. 419.
69. Acerca del sentido bíblico de Santán, cf. LEFEVRE A., "¿Angel o bestia?" en LEFEVRE A., H-I. MARROU y otros, *Satán, estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona 1975, pp. 13-32.
Termino este trabajo agradeciendo muy cordialmente a Oreste Plath sus indicaciones bibliográficas especialmente sobre el Diablo folklórico andino y sobre la imaginería folklórico-religiosa del Diablo en Chile (en las figuras o miniaturas de greda de Talagante se "modelaba" al Diablo con la típica imagen de cuernos y cola).

FUENTE DE ALGUNOS ARTICULOS INCLUIDOS EN ESTA OBRA:

J. Villegas: El estudio de la teología en la Epoca Colonial.
Publicado en: *Libro Anual*, Instituto Teológico del Uruguay (ITU), Montevideo, 1977, N° 4, pp. 51-59.

Vicaría de la solidaridad: Justicia y Solidaridad en Chile Colonial.
Publicado en: *Chile: La lucha por un pueblo de hermanos*. Santiago. Dic. 1976 (Ediciones Vicaría de la Solidaridad). pp. 7-30.

P. J. T. López García: Dos defensores de los esclavos negros.
Publicado en: *Nuevo Mundo*. Venezuela, ene.-feb. 1984 pp. 19-24.

J. Klaiber: Religión y Justicia en Túpac Amaru
Publicado en: *Allpanchi*, Cusco, 1982, Vol. XVI. N° 19, pp. 173-186.

M. Salinas/S. Silva: Iglesia y Política en el Nacimiento de la república (1810-1840).
Publicado en: *Mensaje*, Santiago de Chile, N° 276, ene.-feb. 1979 pp. 26-32.

M. Salinas: J. M. Bazaguchiascúa.
Publicado en: *Anales de la Facultad de Teología*. Universidad Católica de Chile. Santiago. Vol. XXVII (1976) Cuaderno 2 pp. 86-98.

J. Argüello: Azarías H. Pallais: Profeta de la Iglesia de los Pobres.
Publicado en *Amanecer*. Managua, N° 30-31, nov.-dic. 1984.

J. Míguez Bonino: Historia y Misión.
Publicado en: Varios: *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*. San José (DEI) 1983 pp. 15-36.

G. Gutiérrez: Entre las Calandrias.
Publicado en: Pedro Trigo: *Arguedas: Mito, historia y religión*. Lima (CEP) 1982 pp. 239-277.

M. Palma: El Padre sin cabeza.
Publicado en: M. Palma: *Por los senderos míticos de Nicaragua*. Managua (Editorial Nueva Nicaragua — Ediciones Monimbó) 1984, pp. 106-110.

V. Elizondo: La Virgen de Guadalupe.
Publicado en *Concilium*. N° 122 Feb. 1977. pp. 149-160.

M. Salinas: El canto a lo divino en Chile.
Publicado en: *Mensaje*, Santiago de Chile, N° 290, jul. 1980, pp. 325-368.

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de Litografía e Imprenta LIL, S.A. en julio de 1985. Su edición consta de 1.500 ejemplares.

AUTORES DE ESTE VOLUMEN:

Carmelo ALVAREZ: Historiador, protestante, de Puerto Rico; responsable en el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) de la región del Caribe y de la Pastoral de Consolación y Solidaridad en América Latina.

Jorge Eduardo ARELLANO: Poeta e historiador nicaragüense; autor de la Historia de la Iglesia de Nicaragua.

José ARGUELLO: Doctor en Teología en Alemania, laico, nicaragüense, trabaja actualmente en el Centro Antonio Valdivieso de Managua.

Riolando AZZI: Historiador brasileño, especialista en historia de la vida religiosa en América Latina.

Marie-Cécile BENASSY: Profesora de la Universidad de París III, Sorbona Nueva. Tesis editada en la UNAM de México sobre Sor Juana Inés de la Cruz.

Juan BULNES, laico chileno, historiador y teólogo, de larga trayectoria intelectual en América Latina.

Rafael CEPEDA: cubano; doctor en Filosofía y Letras en la Universidad de La Habana. Profesor de Historia de Cuba y Literatura Cubana. Miembro de la Unión Nacional de Historiadores de Cuba y coordinador de CEHILA-Cuba.

Virgilio ELIZONDO: sacerdote hispano de los EEUU, historiador y teólogo, directivo de la Revista Internacional de Teología CONCILIUM; actualmente rector de la Catedral de San Antonio, Texas.

Gustavo GUTIERREZ: sacerdote peruano, uno de los fundadores de la Teología de la Liberación e investigador de la historia de la Iglesia en América Latina; conocido mundialmente por sus obras de teología.

Jeffrey KLAIBER S.J.: historiador norteamericano, actualmente trabajando en el Perú; miembro del Centro José de Acosta en Lima.

José Tomás LOPEZ G.: Capuchino, historiador, trabaja en Venezuela.

Enrique MARROQUIN: historiador y sociólogo, mexicano, especialista en la historia de la teología en México.

José MIGUEZ BONINO: Doctor en Teología, profesor del ISEDET de Buenos Aires; uno de los fundadores de la Teología de la Liberación en la tradición protestante; conocido mundialmente por sus obras de teología.

José A. G. MOREIRA: joven historiador brasileño, actualmente estudiando en México con el Dr. Enrique Dussel.

Milagros PALMA: laica, nicaragüense, Doctora en Antropología Cultural (Sorbona, París); especialista en etno-lingüística y tradición oral. Profesora de la Universidad Centroamericana de Managua.

Miguel PICADO O. P.: Licenciado en Historia en Roma. Profesor de Historia de la Iglesia en la Escuela de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional de Costa Rica y en el Seminario Central.

Pablo RICHARD: Doctor en Teología (Roma) y en Sociología (París); Profesor de Teología en la Universidad Nacional de Costa Rica y miembro del equipo del DEI.

Juan VILLEGAS S. J.: historiador uruguayo, especialista en la historia de la iglesia de su país.

Maximiliano SALINAS: laico, chileno, licenciado en Teología y actualmente doctorándose en Europa; investigador de la historia de la teología y de la tradición teológica popular en Chile.

Pedro TRIGO S.J. Sociólogo y teólogo venezolano; trabaja actualmente en el Centro Gumilla; especialista en la literatura latino-americana contemporánea.